عزمي بشارة *

مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر

تسبر هذه الورقة ما لمصطلحيّ العدل والعدالة من تاريخ عريق وعابر للثقافات، تقلَّبَ وتطوّرَ إلى أن بلغ مفهومه المعاصر الذي يربط العدالة بالمواطنة عبر مفهوم الحقوق، وذلك بعد طول انفصال بينهما.

هكذا، تستكشف الورقة معالم الطّريق الذي سارت عليه فكرة العدالة في تطوّرها، من أفلاطون وأرسطو وزينون وشيشرون والقانون الروماني، مرورًا بالتوراة وتعاليم المسيحيّة والتصوّر المثالي الإسلامي للمُلْك، وصولًا إلى ثورة الفكر الحديث.

تكشف الورقة، بشأن العدالة في الحداثة، أنّ الشيء المميّز هنا هو مفهوم «الحقوق» الحديث الذي تأسست عليه العدالة في خطوة أحدث. كما تكشف توسّع مفهوم العدالة لتقوم على المساواة الاجتماعية وليس الطبيعيّة فقط، ولتأخذ الحرّية في الحسبان بوصفها أحد مركّباتها. من جون رولز وأمارتيا سن، تدلف الورقة إلى لقاء العرب مع الحداثة الغربية (خاصّة لدى الطهطاوي) وإلى ما يواجه الفكر العربي من تحدّيات راهنة على مستوى مركّبات العدالة جميعًا (الحقوق المرتبطة بالمواطنة المتساوية، العدالة الاجتماعية، الحرّيات المدنية والسياسية). وترى أن المراحل الانتقالية، كالتي يعيشها العرب الآن، هي المناسبات الأفضل للخوض في موضوع العدالة وطرح التصوّرات النظرية والعملية حولها.

غير أن الأهم، والأميز، هو ما تطرحه الورقة من قضية رابعة لا يمكن لأي مفهوم للعدالة في سياق بناء الدولة الحديثة أن يتجاهلها، وهي «مسألة الهوية» التي يكتسي طرحها مزيدًا من الأهمية عربيًا بسبب ظاهرة تسييس الهويات الفرعية داخل الدولة في خضم الصراع ضد الاستبداد، وضرورة معالجة ذلك كلّه في سياق مستنير، بحثًا عن نظرية لا تنظّم العلاقة بين مبدأي المساواة والحرية فحسب، بل تبحث أيضًا عن مفهوم للعدالة يشمل جماعات الانتماء، أو الهويّات، من دون أن يأتي على حساب الحرّية والمساواة، بل على قاعدتهما.

* مفكّر عربي، مدير المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، رئيس تحرير تبين. وهذه الورقة هي في الأصل نصّ المحاضرة التي ألقاها في افتتاح المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية الذي أقامه المركز في الدوحة ٣٠-٣١ آذار/ مارس ٢٠١٣.

بداية،

أول ما ينفتح أمامنا عند مقاربتنا موضوع العدالة هو الطريق السهل المؤدي إلى تفسير العدالة بضدّها. وهذه طريقة في التعريف تُدعى مدرسيًا بالتعريف السلبي، أو السالب (وهو الأدق). وهو التفسير المألوف منذ شريعة حمورابي؛ كون العدالة هي منع الشر الكامن في الظّلم، وذلك بواسطة قواعد مفروضة، سواء أكانت تعاقديّة أم عقابيّة. ومن هنا اعتبار العدل كامنًا في تطبيق هذه القواعد، أكانت أعرافًا أم قوانين.

وإذا رغبنا في تجاوز ذلك إلى المعنى الموجب، فإن الأسهل لنا أن ننطلق أولًا من معنى لفظ العدالة كمصطلح (قبل أن تصبح مفهومًا مبلورًا في نظريات) لنجد أنه يقع في حقول دلالية متقاطعة مثل التساوي، والمعاملة بالمثل، والملاءمة، والاستقامة، وغيرها من الدلالات التي يتضمّنها اللفظ العربي؛ فلفظ «عادَلَ» بالعربية معناه ناظَرَ أو شابَهَ، وهو يعني أيضًا وازَن، و«عدّل» الشيء أي صحّحه وجعله مستقيمًا، ومن هنا ارتباط مقولة شهيرة من مأثور عمر حول تقويم الاعوجاج بالعدالة: «من رأى منكم اعوجاجاً فيَّ فليقومني». الاستقامة والعدالة في مقابل الظلم والاعوجاج. وكذلك نجد الزيغ والميلان والهوى، في مقابل العدل. فالعادل هو أيضًا من لا يميل به الهوى حين يحكم بين خصمين، أو حين يطبّق القواعد الاجتماعية المانعة للشرّ.

حتى فعل عَدَل في «عَدَل عن» بمعنى تخلّى عن فعل، أو تراجع عن القيام بأمر أراد القيام به، إنما يفيد معنى التفكير بالأمر ووزنه قبل القيام به إلى درجة رجحان العدول عنه. ويقول ابن منظور في **لسان العرب**: «إن العدل هو ما قام في النفوس أنه مستقيم». وعكس العدل في العربية هو الجوْر أو الظلم، وليس الـ«لا-عدل» كما في الإنكليزية؛ ففي تلك اللغة نجد في مقابل كلمة justice كلمة injustice. وقد صنّف **لسان العرب** الاستخدامات القرآنية للعدل كما يلي: العدل في الحكم، قال الله -تعالى-: ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾[1]، والمقصود هنا طبعًا الحكم بين الناس لا حكم الناس، أو السلطة عليهم. الحكم هنا هو القضاء في مفهومنا المعاصر. كما نجد في القرآن العدل في القول ﴿**وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا**﴾[2]، والعدل بمعنى الفدية: ﴿**وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ**﴾[3]، والعدل في الإشراك: ﴿**ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ**﴾[4] أي يشركون، وأمّا قوله - تعالى-: ﴿**لَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾[5] وذلك في التحفظ القرآني على تعدد الزوجات المتاح شرعيًا مع واجب العدل بينهن، مع استحالة العدل بين النساء، ولا سيما في توزيع الزوج لواجباته الزوجية بين النساء.

وقد يعتبر المرء هذا الأمرَ هامشيًا باعتبار أن المفاهيم لا تُشتقّ فيلولوجيًا من الألفاظ، ولكننا نتعامل هنا مع لفظ له تاريخ في التحول إلى مصطلح؛ وحتى في ترجمة dike اليونانية إليه.

هذا التاريخ العريق والعابر للثقافات والحضارات لمفهوم العدل والعدالة هو في رأينا جزء من المفهوم المعاصر، من منطلق التاريخ البحث للأفكار التي يتّسم انتقالها جزئيًا أو كليًا، أو بروز أحد عنصرها، بتعقيد شديد. وهو ما يختلف الباحثون في تعريفاته، ليس فقط لأنهم يختلفون في المنهج، بل لأنهم أيضًا يختلفون في المواقف القيميّة، أو المعيارية. ومن حقنا، بل من واجبنا أن نأخذ المصطلح العربي بجدية، إذا أردنا أن نتعامل مع سؤال العدالة في السياق العربي.

---

١ **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٨.
٢ المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٢.
٣ المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٢٣.
٤ المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١.
٥ المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٩.

ابتدأ تاريخ هذا اللفظ كمصطلح مع نشوء مفهوم الشريعة التي يشكّل القانون صلبها، وذلك باستخدامه للتدليل على التعامل بالمثل من العين بالعين والسن بالسن في شريعة حمورابي، حتى الدلالة على «إعطاء كل ذي حق حقّه»، وهو المجال الدلالي الذي يشمله اللفظ العربي. ولا شك أن في إعطاء كل ذي حق حقه بعضًا من بقايا دلالة التعامل بالمثل، فما يفترض أن يُعطى للإنسان هنا يتماثلُ مع حقّه.

وقد يتعذّر التوفيق بين دلالة التساوي والتعادل الكامنة في خصوصية اللفظ، وبين مفهوم العدالة القائمة على التراتبيّة الهرمية في عصور ماضية، مثلما يبدو التوفيق بين الامتيازات والحرمان القائمة في الأنظمة الاجتماعية السياسية التراتبية عسيرًا. فحتى بداية العصر الحديث -ونفكر هنا بالتاريخ الغربي- لم تعن العدالة تساوي المواطنين في الحقوق أو في الواجبات. ومفهوم الحقوق المرتبطة بالمواطنة هو بحد ذاته مفهوم حديث. ولم يتكون دفعة واحدةً بل على دفعات استغرقها تطور تاريخي طويل، وبالتالي، لم يكن مفهومًا مكوّنًا بل مفهومًا يتكون باستمرار في سياق التطور التاريخي. وحتى حين طرحت الأرستقراطية مسألة الحقوق في العلاقة مع الملك (**المغْناكارتا** مثلًا)، فإنها كانت تقصد امتيازات اللوردات. ليست المواطنة مفهومًا حديثًا (إلّا بمضامينها الجديدة) ولا العدالة مفهوم حديث. ولكن ربط العدالة بالمواطنة عبر مفهوم الحقوق هو الحديث في مفهوم العدالة. وهنا يكمن جوهر ثورة عصر الحداثة في تصور العلاقة بين المواطن والدولة.

قامت نُظُم ما قبل الحداثة على التراتبية المولودة كأساس للامتيازات أو غيابها، وكان يمثّلها النظام الإقطاعي «الفيودالي» الفرنسي بتراتبيته المعقدة وامتيازيته الشديدة، وانبثق عنه نظام من الحقوق والامتيازات التراتبية هو نظام الامتيازات الاجتماعية والتراتبية ما قبل الثورة الفرنسية. وضد هذه الهيئات «الفيودالية» قامت الثورة الفرنسية، ضد ما نعنيه اليوم بمبسّطاتنا «النظام الإقطاعي». لقد كانت ثورة على نظام «فيودالي» كامل. تعني العدالة غالبًا تلاؤمَ حصص مختلفة من المنافع أو الخيرات (goods)[٦] مع المراتب والطبقات المختلفة، وكذلك في الامتيازات الإقليمية، مثل إدارة الأقاليم، وتلك الممنوحة للبارون، أو الأمير، أو الوالي في تسيير الشأن العام في منطقته أو في مجاله. وتتلاءم مع ذلك حتى إجراءات عقابيّة مختلفة تتواءم ومرتبة الإنسان ومنزلته الاجتماعية. لكن العدالة لم تعن فوضى الاختلاف؛ فثمة نظام مضبوط من توزيع الحصص في الثروة والجاه والسلطة والولاء أيضًا. ولا شك أن الفارق بين العدالة وغيابها كان في مدى الالتزام بقواعد تدير الفوارق هذه بين الطبقات، أو الطوائف الاجتماعية (بمعنى estates) أو تدبّرها؛ العدالة هنا تعني تدبير معقول للتراتبية، كما أنها كانت تعني سريان نوع من المساواة والتعامل بالمثل بين من ينتمون إلى الفئة المرجعية نفسها: منزلة اجتماعية، طائفة، طبقة...

ويمكن للباحث أن يختار زاوية نظر يراجع من خلالها تاريخ تطور العدالة منسوبًا إلى تطّور فئة من الفئات وتوسيعها وتضييقها مثل: فئة الأحرار، فئة المواطنين، الشعب، الأمة، الدولة، وكذلك إلى انحسار مفهوم الامتيازات مع توسّع هذه التعريفات للفئة التي تنطبق عليها العدالة حتى نصل إلى فكرة الحقوق والواجبات في الدولة الحديثة.

مفهوم الحقوق هذا مفهوم حديث، وأحدث منه في الأدبيات الحديثة تأسيس العدالة عليه. وهذا ما لم يكن ممكنًا أن يخطر ببال أفلاطون مثلًا؛ فالمتوافر في مفهوم العدالة عنده هو ذلك الأساس الذي يبقى في أي حس أخلاقي بالعدالة، وهو الحس بالتناسق، والملاءمة، والاعتدال، والتناظر، وجميعها من الحقل الدلالي للتساوي، والتماثل. وهي قائمة في الكون بشكل عام. ولكنه لا يعني المساواة بالحقوق والواجبات بعد. فالعدالة عنده

٦ لا تعني Goods هنا سلعًا، وإنما خيرات أو منافع، أي حصص في الثروة والجاه، وذلك بحسب تعريف الخيرات في تلك المجتمعات.

هي أن يقوم كل إنسان بوظيفته بحسب كفاءاته ومقدراته المتلائمة مع بنيته الذهنية والطبيعية، وليس في إطار مساواة في الحقوق أو الفرص أو غيرها. **العدالة هنا هي ذلك الانسجام المتحقّق نتيجة قيام كلٍّ إنسان بواجباته تبعًا لكفاءاته ومرتبته المحددة بموجب ذلك، وبحسب مرتبات في النفس البشرية ذاتها، بحيث ينسجم نسق الكون وبنية النفس وتنظيم الدولة.**

وقد طرح أفلاطون في حوارات **الجمهورية** أغلبية الأسئلة والمعضلات التي تشغلنا حتى اليوم بشأن العدالة: هل لها علاقة بمفهوم الخير؟ ما علاقتها بمفهوم القوة والسلطة والقانون؟ ونحن نجد على لسان المتحاورين تلك الأفكار المبكّرة التي يمكن اعتبارها جذور النقاش المعاصر الدائر حول قضايا العدالة في الحداثة: **أولًا**، بدايات نظرية منفعية للعدالة على لسان سقراط تتضمن نوعًا من التبادلية أو التعامل بالمثل بين من ينتمون إلى الفئة عينها؛ **ثانيًا**، العدالة كتعبير عن علاقات القوى السائدة في المجتمع، كما عند السفسطائيين، أي كمفهوم خطابي (بلغة ما بعد الحداثة)، أو أيديولوجيا بلغة الحداثة؛ **وثالثًا**، أن العدالة ليست معطًى طبيعيًا وإنما هي تدبير مجتمعي لتقييد نزعات طبيعية عند البشر، ومن العدالة أن يطيع الناس ما توافقوا عليه، ومن الظلم أن يعصوه. نجد هنا جذور فكرة العقد الاجتماعي في تاريخ الأفكار المؤسسة على مفهوم القانون.

وللعدالة عند أرسطو معنى في سياق المنزلة الاجتماعية/ السياسية الواحدة، أو في سياقٍ مرجعيٍّ محدّد. فالعدالة تكون بالتساوي بين الرجال المواطنين الأحرار؛ ففي فكره وفكر معاصريه لا عدالة في التساوي بين الرجال والنساء، ولا بين الأحرار والعبيد، أو بين سكان مدينةٍ دولةٍ ما وسكان مدينةٍ دولةٍ أخرى. العدالة هنا تعني التفاوت لا التساوي. وهذا يصحّ في حضارات ما قبل الحداثة كافة. وقد بقيت آثار هذا الفهم للعدالة قائمة حتى يومنا في عدم نشوء عدالة كونية، إذ إن الوحدات المرجعيّة للعدالة لم تتوحّد حتى اليوم.

لكن مرجعية العدالة توحّدت في الدولة الوطنية على الأقل. وكلما توحّدت المرجعية التي بموجبها تُحدّد العدالة، خُفّف مضمونها الموجِب، وكلما ضمر المضمون، ازداد وزن الإجراء. في الدولة الوطنية ازدادت تعريفات العدالة وممارستها إجرائية. لقد خففت الصيرورة التاريخية من المضمون الموحّد للعدالة، وازداد الاعتماد على الإجراءات (الشكلية) أي القانونية العادلة، ولكن ليس من دون مضمون، فقد تثبتت في التراكم الزمني مبادئ قيمية معيارية للعدالة يمكن التوصل إليها إجرائيًا. ومن دون ذلك، لا يمكن فهم التطور التاريخي الذي يقود إلى العدالة في إطار النظام الديمقراطي.

لم يعد ممكنًا تخيّل عدالة لا تعني تساويًا ما بين المواطنين (بمعنى تساوٍ سياسي، أو تساوٍ اقتصادي بالفرص، أو تساوٍ بالقدرات، أو على الأقل تساوٍ أمام القانون، أو جميعها)، ولكن حتى يومنا هذا، لا تعني العدالة تساويًا بين الدول والشعوب إلّا عبر علاقة تبادلية ضامرة جدًا، ولا يضمنها قانون في الواقع؛ ولم تستطع حرية التجارة ومنظمتها العالمية أن تحقق العدالة في وصول بلدان الجنوب والشمال إلى منافع متساوية بقدر ما قامت على منظومة جائرة من الامتيازات تخلق خاسرين ورابحين بالمفهوم النيوليبرالي للعدالة، وظالمين ومظلومين في نقد ذلك المفهوم. ثم إن العدالة تصبح قاصرة في غالبية الدول حين يتعلق الأمر بالتفاوت بين المواطنين وغير المواطنين، وأحيانا حين يتعلق الأمر بالفئات المختلفة داخل الدولة ذاتها. هذا عدا عن أن العدالة التصحيحية، العقابية أو الجنائية التي غالبًا ما تكون موحّدة نظريًا في سريانها على المواطن وغير المواطن على الأقل داخل الدولة. أمّا محاولة تطبيقها بين الدول، فما زالت حلمًا، أو أيديولوجيا تفتقر إلى الواقع.

معالم في طريق فكرة العدالة

قسّم أرسطو العدالة، بمعنى الإنصاف في توزيع حصص الأفراد، إلى شكلين: عدالة التوزيع وعدالة التصحيح. والحصة المنصفة التي يحصل عليها شخص ما لا تكون بالضرورة حصة متساوية مع غيره؛ فالتناسب بين الحصص يجب أن يخضع للتناسب بين الأشخاص. وإذا لم يكونوا متساوين فمن العدل ألّا تتساوى حصصهم. وقد كتب أرسطو في كتاب **الأخلاق النيقوماخية**: «إن أصل النزاعات هو في حصول متساوين على أشياء غير متساوية، وفي حصول غير متساوين على أشياء متساوية[٧]... يعترف الجميع بأنه ينبغي تطبيق العدالة التوزيعية، على أساس الاستحقاق القائم على الأهلية، على الرغم من أنه لا يتفق الجميع على نوع الأهلية ذاته الذي يمكن أن يقرر الاستحقاق. فيدّعي الديمقراطيون أن هذا المعيار هو منزلة الرجال الأحرار، ويقول أتباع الأوليغاركية إنها الثروة (وفي بعض الأحيان النبل بالولادة، أو النسب)، أمّا الأرستقراطيون، فيقولون إنها الامتياز أو البراعة»[٨]. ولا يحاول أرسطو أن يحكم بين هذه المعايير، لكّنه يتمسك بمبدأ التناسب بموجب علاقة التساوي وعدم التساوي المختلف على معاييرها بين الأفراد وبين الأشياء، كما أسلفنا. و«العادل هو المتناسب، أمّا غير العادل فهو الذي يخرق التناسب»[٩]، أي إذا حصل توزيع للخيرات ونقيضها (تحمّل ما هو عكس الخيرات أي الشرور أو الأعباء)، يجب أن يجري ذلك بما يتناسب مع المساهمات التي يقدّمها الأفراد، ويحصل الظلم الذي يتناقض مع هذه العدالة عند عدم الالتزام بمبدأ التناسب.

أمّا عدالة التصحيح، فهي في الواقع عدالة قضائية، تصحح عدم التناسب. وهي وسيطة، بمعنى أنها تبحث عن الوسط بين غير متساوين، بين من زادت حصته ومن نقصت. وهي تبحث عن المساواة في العدالة التوزيعية التي تقوم على العلاقات التبادلية الطوعية (ما نسمّيه في عصرنا العقود والقانون المدني). وهنا تبحث العدالة عن الوسط لتصحح الزيادة والنقصان عنه، ولذلك يُعتبر القاضي فيها وسيطًا. أمّا في حالة التبادلية غير الطوعية، بدءًا بالسرقة والغش وانتهاء بالقتل (أي ما نسمّيه في عصرنا الحق العام)، فإنها لا تأخذ بعين الاعتبار المساواة التناسبيّة، بل تتعامل مع مساواة مطلقة في قضايا قيميّة مطلقة مثل الغش والسرقة والزنا وغيرها. وهنا يتم تصحيح الخطأ من دون اعتبار شخصيات الفاعلين والمتضررين، وقيمة مساهمتهم الاجتماعية، إذا كانت الضحية من المرتبة ذاتها.

على الرغم من أن فكرة العدالة قابلة لأن تُطَبّق على أي شكل من أشكال الروابط بين الأشخاص المتساوين نسبيًّا، فإن الميدان الأكثر أهمية لسيادة العدالة هو السياسة[١٠]. لقد كتب أرسطو يقول: «والعدالة السياسية ممكنة بين رجال يتشاركون في علاقات متبادلة، ويعيشون حياة مشتركة ويحكمهم علاقاتهم قانون. والقانون يحكم في العلاقات والأعمال غير العادلة، حينما يأخذ الإنسان لنفسه أكثر ممّا يستحق من الخيرات، ويتحمّل قدرًا أقل ممّا يجب من الأعباء. ولهذا لا نسمح لرجل أن يحكم، فما يحكم هو القانون، لأن الرجل يتصرف بموجب مصالحه الذاتية ويصبح طاغية»[١١].

---

٧ يتحدث أرسطو عن علاقة بين أشياء (بضائع ، حصص، مزايا) وأشخاص. فالأشخاص يمكن أن يكونوا متساوين بموجب معيار معيّن، أو غير متساوين، وكذلك الأشياء، وهو ما خلق أربعة أنواع من العلاقات في ما بينهم، اثنان منها يسبّبان نزاعات.

8 Aristotle, «*The Nicomachian Ethics,*" Book V, 1131a, in: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Edited by Jonathan Barnes, Bollingen Series; 71:2, 2 vols., 6th ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, [1995]), vol. 2, p. 1785.

9 Ibid., 1131b, p. 1786.

١٠ انظر: ديفيد جونستون، ***مختصر تاريخ العدالة***، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ ٣٨٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢)، ص ١٠٢.

11 Aristotle, «*The Nicomachian Ethics,*" 1134a, p. 1790.

ويقسّم أرسطو ما هو عادل سياسيًّا إلى صنفين، العادل بطبيعته والعادل عرفًا (أو قانونًا). ويتأثّر التفسير الأكثر انتشارًا لتصوّر أرسطو للعادل بطبيعته بالتصورات الرواقيّة والمسيحيّة، والتصورات الحديثة عن القانون الطبيعي. وكلّها تتعامل مع القانون الطبيعي كمعيار أبدي وثابت وشامل يمكّن الانسان من الحكم على مدى عدالة النصوص القانونية. الحقيقة أن أرسطو لم يقصد هذا، فالعادل بطبيعته يختلف عن تطوّرات هذا المفهوم في الفكر الرواقي، وفي المسيحيّة، وفي نظريات العقد الاجتماعي لاحقًا. فقد كان لفكرة العدل الطبيعي ورديفه العدل الإلهي دور مهم جدًا في تبلور الفكر السياسي والاجتماعي اللاحق منذ الرواقية.

لكن أرسطو يعتبر ما هو عادل بطبيعته أمرًا متغيّرًا، مثل العادل عرفًا أو قانونًا. والفارق بينه وبين العادل عرفًا يكمن في أنه غير مرتبط بتقلّب تفكير البشر أو أهوائهم. وقد قصد أرسطو التفريق في ذلك بين العدالة وقواعد السلوك الشائعة التي يعتبر خرقها ابتعادًا عن العدل. العادل بطبيعته يشير إلى الأمور التي نراعيها حتى في غياب مجموعة من القواعد والأعراف. وهي متغيرة كما تتغير الأشياء الطبيعية، لكنها لا تتغير بمجرد اتفاق البشر على قواعد مخالفة لها، أو بتغير أهوائهم ومصالحهم.

العدالة القانونية هي ما يتفق عليه الناس قانونًا، وما يجري عليه الاتفاق أو العرف. وأمّا العدالة الطبيعية، فهي أقرب إلى الفعل الناجم عن أحكام خلقية تدفع لرفض الرذيلة والمساهمة في أعمال تدفع الاعتداء أو الجريمة، وتساهم في إسعاد البشر. هذا بينما العدل العرفي ليس بالضرورة عادلًا بطبيعته؛ فكل قانون هو عادل لأننا نتفق على أننا نعتبر ما ينتج من التشريع عادلًا. لكن القانون يصبح عادلًا فعلًا عندما يصاغ ببراعة وعناية وتعقّل. وتظهر التناقضات بين القانون والعدالة عندما يفتقر النظام السياسي إلى الخاصية الأساسية، وهي بالتحديد العيش المشترك بين أشخاص أحرار ومتساوين نسبيًا (أي نسبة إلى المعيار المتّفق عليه، كما أسلفنا). فالعدالة هي القواعد اللازمة لعيش مشترك يجمع أفرادًا أحرارًا ومتساوين. ومن دون هذا لا تعني العدالة كنظام حياة شيئًا، فنعود القهقرى إلى معانيها كلفظ، ودلالاتها المتعلقة بالتعامل بالمثل. ويؤكد أرسطو أن فعل الإنسان الحر فقط هو الذي يُعتبر فعلًا عادلًا أو غير عادل، أمّا فعل الإنسان غير الحر فلا تنطبق عليه صفة العدالة أو غير العدالة، إلّا حدوثًا وبشكل مفارق (incident, contingent).

هذه العناصر تظل في رأينا ثابتة كأطر للعدالة السياسية. وما يتغير هو توسع الفئة التي ينطبق عليها هذا التعريف، وتوسّع التعريف ذاته، وأقصد تعريف الذوات التي تنطبق عليهم (بتوسّعهم من جماعة الرجال الأحرار الذين يحكمهم قانون إلى فئات أوسع، مثل المواطنين، ثم المواطنين والمواطنات في دولة وطنية).

يناقش أرسطو في كتابه **السياسة** موقف أفلاطون في **الجمهورية** في أنه يجب أن يكون الحكم اختصاصًا دائمًا لفئة معيّنة، مثل بقية الوظائف في المجتمع، بما يماثل توزيع الوظائف على أعضاء الجسد الإنساني. ويكتب مقتربًا من فكرة السياسة كشأن عمومي، ومؤسّسًا لها نظريًا، لكن المهم هنا أنه يبني الفكرة على فكرة التبادلية التي تطرّق إليها في كتاب **الأخلاق**: «لهذا فإن خلاص الدول يكون في مبدأ التبادلية، كما سبق أن نبهت في كتاب **الأخلاق**. يجب الحفاظ على هذا المبدأ حتى بين المتساوين والأحرار، لأنه لا يمكنهم أن يحكموا جميعًا في الوقت ذاته، ويجب أن يتغيروا في نهاية العام، أو في نهاية مدة أخرى، أو يكون شكل من أشكال التتابع (التوارث)... وهذا لا يتحقق بالمساواة الطبيعية التي يتمتع بها كل المواطنين، وفي الوقت ذاته فإن العدالة تتطلّب أن يكون لكل الناس على حدٍ سواء حق مشترك في ممارسة الحكم (سواء أكان هذا الأمر جيدًا أم سيئًا). في مثل هذه الحالات ينبغي أن تُبذل محاولة لمحاكاة الاختلاف الموجود في الأصل بين الناس، وذلك بالتناوب على ممارسة الحكم، وكذلك الخضوع للحكم بين الأشخاص المتساوين. من هنا، سوف يوجد على

الدوام بعض الأشخاص الذين يكونون في موقع الحكم بينما يخضع آخرون للحكم، وسوف يحصل أن يخضع حكام زمن معيّن لحكام زمن آخر الأشخاص»(١٢).

ليس المقصود هنا تداول السلطة بالطبع، بل رفض فكرة أن الحكم اختصاص مقصور على فئة دون غيرها، وتأكيد أن الحكام قد يصبحون محكومين، والمحكومين قد يصبحون حكامًا، وأن السياسة في جوهرها شأن عمومي. والناس يتساوون عمومًا، أمّا الاختلاف بين الناس فمتغير، ويستنتج منه ضرورة تغيير الحكام، وليس ثباتهم في مواقعهم كأنَّ الحكم صفة طبيعية في البشر تقابلها صفة طبيعية أخرى في المحكومين. وافتراض الفوارق الاجتماعية كفوارق طبيعية هي الأساس الفلسفي للتراتبية الأرستقراطية الطابع، التي تركت آثارها برأينا في العنصرية عبر العصور. لكنها انحرفت عبر عصور طويلة من الأرستقراطية بالنسب العائلي السلالي داخل المجتمعات لتصل إلى التفسير الطبيعي العرقي للاختلاف بين البشر، ومن النخبوية الفكرية التي بدأ بها بعض تعليلات حكم القلة الأرستقراطية لتصل إلى الانتخاب الطبيعي في بعض نظريات القرنين التاسع عشر والعشرين.

يطرح أرسطو نظريّته في العدالة في إطار فهمه للفضائل الإنسانية. ويعتمد مفهوم العدالة عنده على الإنصاف في توزيع الخيرات والأعباء بين الأفراد، وعلى التعامل بالمثل. والتعامل بالمثل هو المنهج الذي بموجبه يُحكم على عدالة التوزيع وعدالة التصحيح(١٣). لكن التعامل بالمثل ليس مرادفًا لما هو عادل، فلا يمكن مثلًا أن يكون التعامل بين مسؤول ومواطن بالضرب كردّ على الضرب من أي من الطرفين. وعندما يقوم واقع هرمي غير متكافئ لا تكون العدالة تعاملًا بالمثل، بل تجري مناقشة فكرة التعامل بالمثل (وهي في صميم نظرية العدالة عند أرسطو) بناء على ارتباط «الحقوق والواجبات» في بيئة المواطن، وبناء على منزلته الاجتماعية، والطبقة التي ينتمي إليها. التعامل بالمثل ليس تبادلًا لأشياء ذات قيمة متساوية حسابيًّا، وإنما هو منسوب إلى عدم المساواة بين الأشخاص؛ فهو تبادل عادل إذا كانت الأشياء المتبادلة تتناسب مع الاستحقاقات أو المؤهلات، أي مساهمة الأطراف في عمليّة التبادل. إن المفهوم الجوهري وغير المشروط للعدالة لا ينطبق إلّا على علاقات التبادل المتناسب بين أشخاص متساوين نسبيًّا(١٤).

هل يعني هذا أن العدالة هي التفاوت، وبالتالي فقدان معنى الكلمة تمامًا، وتحولها إلى مجرّد تعبير عن علاقات غير متساوية بين القوى السائدة في مجتمع من المجتمعات؟ إذا صح ذلك، فلن يكون، تاليًا، ثمّة فارق بين العدالة والظلم. هذا ما يعتقده بعضهم. وهذه مقولة عدمية معروفة نجدها عند أحد متحاوري **جمهورية أفلاطون**، ويصوغها نيتشه أيضًا من جديد في **أصول القيم** و**ما وراء الخير والشر** لتلائم التعبير عن أزمات الحداثة. تصبح العدالة هنا مجرد انعكاس لعلاقات القوى القائمة اجتماعيًا. وهي في تحليل آخر بنية فوقية، وأداة في تبرير النظام السياسي، أو الطبقي، القائم وتكريسه (مثلما هو مفهوم الأيديولوجيا عند ماركس)، ومن هنا تصبح العدالة إمّا غير ممكنة في نقد للحداثة، وإمّا ممكنة في نقد آخر إذا أُلغي التقسيم الطبقي، وحتى تقسيم العمل، وتحقّقت المساواة المطلقة والكاملة، ومعها الحرية.

ولكن لا، هذا ليس صحيحًا؛ فالعدالة ليست التفاوت ذاته، ولا هي إلغاءه، بل هي قائمة فيه، أو للدقة إذا أردنا استخدام فهم أكثر حداثة، هو قدرة الإنسان على الإحساس بالعدالة حتى في النظم التي تتضمن تفاوتًا، بحيث تتضمن الصيرورة التاريخية صراعًا دائمًا مع مظاهر الظلم في هذا التفاوت.

---

12 Aristotle, *Politics, II,*" 1261 a.2, in: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, p. 2001.

١٣ المصدر نفسه، ص ٨٨.

١٤ جونستون، ص ٩٠ – ٩١.

لقد كانت البداية تاريخيًا ممكنة فقط لأن التفاوت يشمل تساوي الشيء مع ذاته، كما أن العدالة في التفاوت تعني نظامًا ما من العلاقات التبادلية غير المتساوية، ولكن المحددة بين غير متساوين. والعدالة كانت بدايةً قائمة في هذا التساوي بين المتساوين، وفي عدم تساوي الأشياء المختلفة ولكن من خلال نظام ما يحدد نوعًا من التبادلية يمكن توقّعه. ولكن من هنا انطلق تطور العدالة إلى آفاق أرحب.

لا تفقد العدالة معناها، وإنما يبدأ كلَّ تساوٍ بتساوي الشيء مع ذاته. فإذا قلنا ليس هناك مساواة بين الأحرار والعبيد، فهذا يعني غياب العدالة في عصرنا، ولكنه لا يعني غياب أي استخدام للفظ العدالة في ذلك العصر يميّزه من الظلم بقدر ما يعني أن دلالتها كانت مختلفة؛ لأن غياب العدالة بشكل مطلق وضياع حسها عند البشر يعنيان غياب المساواة بين الأحرار والأحرار، وبين العبيد والعبيد. وسياق المفهوم التاريخي في حينه هو تساوي الأحرار مع ذاتهم، وتساوي العبيد مع ذاتهم، وليس تساوي العبيد والأحرار؛ فهي لا يمكن أن تعني غياب أي تساوٍ بين الأحرار أنفسهم. وفي ما يتعلّق بإدارة الشأن العام مثلًا، كانت الديمقراطيّة الأثينيّة تعني مساواة المواطنين مع ذاتهم، وهذا يعني مساواة في العضوية السياسية في الجماعة، أي داخل فئة المواطنين، وهذه كانت العدالة. ولكن من منظورنا المعاصر للعدالة، لم يكن تعريف المواطن نفسه عادلًا، وهذا ما لم يكن ممكنًا أن يخطر للأثينيين على بال. والحقيقة أن المواطن في حينه لم يَعنِ ما نعنيه اليوم بالمواطن، فهو ليس الفرد في علاقته مع الدولة، بل هو عضو في الجماعة، بحيث تُشتقّ حقوقه وواجباته من هذه العضوية. لم يكن ثمة حقوق وواجبات لصيقة بالإنسان الفرد بما هو فرد مولود في كيان سياسي، بل كانت امتيازاته وواجباته مشتقة من انتمائه إلى فئة محددة، قبيلة، طبقة، مواطني مدينة...

ولقد توسّعت شمولية مفهوم المواطن ليصبح هذا المفهوم أكثر ارتباطًا بالفرد والحقوق والواجبات، ويتوسع ليشمل أفرادًا كان يقصيهم، فاختلف معناه أيضًا؛ ففئة المواطنين في حينه لم تشمل المرأة، وطبعًا لم تشمل السكان الذين لا يملكون شيئًا، ولم تشمل العبيد.

هنالك إذًا دلالة تميّز العدالة، وتجعل حدسها والإحساس بها ممكنين. وهي ليست مجرّد انعكاس لموازين القوى كما ذهب نيتشه، وتبعه في ذلك مزاج المفكرين ما بعد الحداثيين. فموازين القوة تتحكّم في ممارستها، وكذلك في شموليّتها. ولا هي أيديولوجيا وبنية فوقية تعكسان البنية الاقتصادية للمجتمع فحسب، فالعدالة تحمل في داخلها عبر التطور التاريخي دائمًا فكرة التساوي والتعادل، على الرغم من التقلبات التاريخية وتوسّع وتضيّق المعنى الذي تعرّضت له، وإلّا فإنها لا تختلف عن الظلم أو الجور. إنها تحمل دائمًا معنى ما يفترض أن يتماثل، ويتناظر، ويعتدل، ويتلاءم مع ما يفترض أنه صحيح في الحكم على الأشياء. ولكنها ليست أيضًا مثالًا مطلقًا، ونموذجًا مجرّدًا يمكن تنفيذه مثل خطة كونية على المجتمعات بحيث لا تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة البشرية ذاتها، بل هي حكم أخلاقي ناجم عن إحساس بها ويتدخّل في النظام السياسي والاجتماعي.

وقد عنى هذا في تطبيقه على المجتمع ما هو عكس الظلم والجور، باعتبار الأخير خرقاً لما هو حق بحسب العرف السائد عمومًا، أو بموجب العدل الطبيعي (وهو معرفة ما هو صحيح في سلوك الإنسان، بغضّ النظر عمّا إذا وجِد عرف أو قانون أم لم يوجد) أو بموجب الإرادة الإلهية، وهذا هو الأهم في مراحل تاريخية محددة يهمين فيها الفكر الديني، ويحتل محله الحق الطبيعي في الفكر الحديث. والحق الطبيعي في رأينا هو علمنة للحق الإلهي يشترك معه بوجود تصور لعدل متجاوز للواقع أو سابق عليه. وجوهره استخدام مفهوم حالة الطبيعة لتقرير حالة المساواة والعدالة المنقوشة في «جبلّة» الإنسان الطبيعية الأولى. وهذا هو جوهر المفهوم الروسوي، كما هو مضمون الراية الفكرية العظيمة التي رفعها عمر بن الخطّاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم

أحرارًا». فلقد كانت راية الخطّاب «حادثًا» في زمان بداية العصور الوسطى، وتتجاوز مفاهيم العدالة في زمنها. وطبعًا لا علاقة لهذه الحرية الطبيعية التي يولد معها الإنسان في رأي عمر بمفهوم الحرية كقيمة؛ فالإنسان، في رأينا، لا يولد حرًا. الحرية التي نقصدها، وهي التي سوف تدخل لاحقًا في مفهوم العدالة، لا تولد مع الإنسان، بل هي حرية تُكتسب الحاجة إليها بالوعي، وتُطبّق اجتماعيًا وسياسيًا، ولا تمارسها الكائنات الحية طبيعيًا. فالعصفور ليس حرًا، خلافًا لما يظهر في الاستعارات الأدبية، وكذلك لا يولد الإنسان حرًا، وما كلام عمر بن الخطاب إلّا استعارة، أو فرضية معيارية الطابع من نوع فرضيات الحالة الطبيعية في نظريات العقد الاجتماعي.

ومشكلة التصوّرين النيتشوي والما بعد حداثي من جهة، والماركسي من جهة أخرى، في عدم أخذهما بجدية أن أصل العدالة كمعطى موضوعي (طبيعي أو إلهي) يعتمد على وجود حس أخلاقي بالعدالة لدى جزء من الناس على الأقل ممّن يمكننا أن نسمّيهم أحرارًا ينفرون ممّا هو غير عادل. وهؤلاء هم الذين يتصورون العدل الطبيعي، ولكنهم يقصرونه على تصورهم هم، ويقطعون صلته بتصوراتهم الخلقية الذاتية. ولذلك ما زلت أعتقد أن عدم وجود «علم أخلاق» لدى فكر محدد يحجب عن هذا الفكر إمكانية أن يتحول إلى فلسفة سياسية فعلًا.

وكما يبدو لنا بمنظور تاريخي، ربما كان «علم الأخلاق» دافع المعتزلة الذين سمّوا أنفسهم أهل العدل والتوحيد، إلى المساواة بين الله والحق، وبين الله والعدل، بصفة الأخير قيمة إلهية عظمى. وهو تمييز غير متعلّق بالفصل بين نظامي حكم، العادل والمستبد. فالعدالة ليست مسألة نظام حكم في الحضارة الإسلامية، بل هي صفة يُتّسَم بها في سلوك الحكّام والمحكومين، أو لا يُتّسَم بها، ولا ترتبط بنظام حكم من نوع معيّن. هنا ظهرت الأخلاق سمة خلقية لا في نظر المحلل فحسب، بل هي سمة خلقية سلوكية منفصلة عن نظام الحكم ومشخصنة في الحاكم والمحكوم وسلوكهما.

تأصّل هذا المفهوم، دلالةً وقيمةً في وقت واحد، في الخبرة الإسلامية «المثالية» للاجتماع الإسلامي مع الحكم، وهي الخبرة التي يلخصها مبدأ «العدل أساس الملْك»، «ولو دامت لغيرك لما انتهت إليك»؛ فمما لا ريب فيه أن العدل هو القيمة العليا للتصور المثالي الإسلامي للملْك، إلى درجة أن هذا الفهم قُبل فيها باعتبار السوية في الظلم عدالة، لأن ليس لديه تعريف موجب للعدالة، فهي تتعلق بالاستقامة والسوية وتصور العدالة بإحقاق الحق، من دون تعريف موجب للحقوق.

العدالة في الله جوهر حتميّ، تمامًا مثل التوحيد. وهي في الإنسان قيمة أخلاقية تقوم على الحرية؛ فالله عادل بطبيعته وجوهره (وليس لأنه لا يمكنه أن يكون غير عادل، بل لأنه هو قيمة العدل المطلقة)، أمّا الإنسان، فليس عادلًا بطبيعته، بل في خياراته، ويمكنه أن يكون ظالمًا، ومن هنا الحق في محاسبته. إن ضرورة التوحيد والعدل وتلازمهما هي ما يجعل مفهوم الحرية إنسانيًا غيرَ منطبقٍ على الله. وإن الظلم المتناقض مع طبيعة الله هو الذي يجعلنا نرى الإنسان حرًا قادرًا على اتخاذ القرار بين العدلِ والظلم.

ولا شك أن الخلاف الكلامي بين القدرية والجبرية والمرجئة، وتطويره عند المعتزلة والحنابلة والأشعرية لاحقًا كانا صراعًا سياسيًا. أمّا فلسفيًا، فهو خلاف على مصطلحات لا يشترك المتخاصمون في تعريفها؛ فلا شك أن فهم كلية القدرة الإلهية تجعل الحنابلة يكفّرون من يجرؤ على القول بأن ليس في إمكان الله أن يدفع الإنسان على فعل الظلم، لأنه لا يمكن أن يصدر عنه ظلم، في حين أن التعامل مع الله كمطلق العدل ومطلق القدرة تمنع من طرح هذه الأسئلة، وتمكّن المعتزلة من نقل النقاش من الميتافيزيقا واللاهوت إلى الأخلاق.

ولكن الناحية القيمية لم تقتصر على المعتزلة؛ إذ اعتقد عدد من السلف من أهل السنّة بقيمة العدل من زاوية أنه

حيث ساد العدل فثمة شرع الله (كما وضعها ابن القيم)، أو كما نجدها عند ابن تيمية، ويحتاج كثير من مقلّدي هذا العالم إلى وقت لهضمها: «إن العدل واجب لكل أحد على كل أحد في كل حال، والظلم محرّمٌ مطلقاً لا يباحُ بحال». وَهو لا يقصر ذلك على تطبيق الشريعة، بل قال أيضًا: «وأمورُ الناس تستقيمُ في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراكُ في أنواع الإثم، أكثر ممّا تستقيمُ مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيمُ الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وان كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: 'ليس ذنب أسرعَ عقوبة في الدنيا من البغي وقطيعة الرحم'، فالباغي يُصرع في الدنيا وإن كان مغفورًا له مرحومًا في الآخرة ... وذلك أن العدل نظام كل شيء. فإذا أقيم أمرُ الدنيا بعدل، قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خَلاق، ومتى لم تقم بعدل، لم تقم، وان كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة»[١٥].

في هذا التصور، كانت تتردد فكرة أن الحكم قد يدوم مع الكفر لكنه لا يدوم مع الظلم. ومازالت حتى الآن تتردد أصداء الحكاية التيمورية الشهيرة عن التفضيل بين حاكم كافر عادل وحاكم ظالم مسلم لمصلحة تفضيل الكافر العادل. وجوهر ذلك أن العدل يحقق أحد أهم مصالح الدِّين وكلياته التي هي مصالح الاجتماع نفسه. ولقد كمن فهم مقاصدي مبكر في هذا الفهم يتجاوز حدود الوسائل والقياسات قبل أن يصاغ فقهيًا في المدرسة المقاصدية، ولا سيما لدى ألمعها، الشاطبي الذي أعطاها مداها، مع أنه تبقى للمقاصدية حدودها وتناقضاتها إن لم تتلقح بالمفاهيم الحديثة. وفي تاريخ السرديات الإسلامية الكلاسيكية للتاريخ الإسلامي يحضر عدل الخليفة والحاكم كقيمة عليا باستمرار، وتُضرب الأمثلة «المناقبية» به، وتضطلع بدور مهم في تقييم دور الخليفة أو الحاكم.

يقول ابن تيمية إن العدل في الدنيا ممكن في ظل حكومة غير مسلمة؛ ففي ظل حكومة عادلة، ولو كانت غير مسلمة، تستقيم أمور الناس في الدنيا أكثر ممّا تستقيم في ظل حكومة ظالمة، ولو كانت مسلمة. والعدل (نعم حتى العدل الإلهي) قائم في الأولى أكثر ممّا هو قائم في الثانية، أمّا الإيمان فغير كاف لإقامة العدل في الدنيا، ولا يقال عن صاحبه أنه عادل إلّا إذا كان عادلًا فعلًا، وهذه صفة قد يستحقها غير المؤمنين، أمّا المؤمن فيجازى على إيمانه في الآخرة.

لكن العدل الذي يقصده ابن تيمية هنا هو المقصود في الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[١٦]. ونحن نعتقد أنه يقترب من أحد مفهومين للعدل، إمّا أخلاقي وإما إجرائي؛ إذ لا مضمون جوهريًا عنده في حالة دولة الإسلام سوى حكم الشريعة كما يفهمه. وهو يفترض أن العدل ممكن عند حاكم غير مسلم، أي من دون حكم الشريعة، ومعنى أن العدل ممكن عند حاكم غير مسلم هو أن العدل لا يتطلّب تطبيق الشريعة، والتالي ليس عنده مضمون موحّد للعدل. وهو لا يعني بالضرورة المساواة مثلًا، وإلّا تعذّر علينا التوفيق بين موقفه هذا وبين إصراره على رفض أي نوع من المساواة لأهل الذمة، ومنعهم من إظهار دينهم، واعتبار إذلالهم متوافقًا مع العدل كما يقتبس الخليفة عمر بن الخطاب في قوله: «وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول أذلوهم ولا تظلموهم»[١٧].

١٥ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، «الحسبة،» في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ٢١ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، مج ١٦، ج ٢٨، ص ٦٨.

١٦ **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

١٧ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، "السياسة الشرعية،" في: ابن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، مج ١٦، ج ٢٨، ص ٢٨٦.

العدالة هنا لا تعني المساواة، بل تقتضي عدم المساواة بين المسلم وغير المسلم. ونحن نرى ذلك على طول الجزء المسمّى «السياسة الشرعية» في مجمع الفتاوى.

يمكن مناقشة هذا الأمر في مجلدات. ولن تنفع الاقتباسات كلها من دون فهم الفارق في الموقف؛ فثمة فارق جوهري بين أن يؤمن الإنسان بقيمة العدالة التي يمكنه تحديدها أخلاقيًا، وبأنه إذا سادت ساد شرع الله من جهة، وبين أن يؤمن الإنسان بتفسير معيّن لشرع الله وأنه إذا ساد هذا التفسير تكون العدالة من دون تعريف أخلاقي قيمي للعدالة سابق على هذه التفسيرات. هذا فارق جوهري بين مواقف ولا يُحَلّ بالنقاش مهما يطُل ومهما يُسكَب عليه من مداد. ونحن لا نعتقد أن ابن تيمية كان في وارد وضع تعريفات معيارية للعدالة، أو وضع نظرية في العدالة.

تكمن الثورة التي أحدثها الفكر الحديث منذ نظريات العقد الاجتماعي في: **أولًا**، رفض فكرة وجود لامساواة طبيعية بين البشر تبرّر الفارق بين حاكم ومحكوم بها وحدها، وقد رأينا أصل هذا الموقف في الفكر اليوناني عند أرسطو مثلًا؛ **ثانيًا**، في تخيّل المساواة بين مختلفين، وليس فقط بين متساوين؛ **ثالثًا**، في القدرة على رؤية فكرة الإنسان كمرجعية لفكرة العدالة، ومفادها أن البشر متساوون بطبيعتهم، وأن الفوارق الطبيعية بين البشر لا تؤسس لجعل بعضهم أحرارًا وبعضهم الآخر عبيدًا، وهذا ما لا نجده عند أرسطو، ونجد بدايته في الفكر الرواقي الذي أبقى للإنسانية فكرة الأخلاق الكونية التي جسدتها مقولة زينون أن «البشر أخوة في الإنسانية» أربعة قرون قبل المسيحية، ثم في المسيحية ذاتها.

تاريخيًا، تفاعلت فكرة المساواة الطبيعية بين البشر مع فكرة الحرية وتأسيس اجتماع مدني يتساوى فيه بالاجتماع السياسي، أو بالمواطَنة. ولكن هذا التفاعل لم يُمنح الاهتمام الكافي؛ فقد بدت فكرة المساواة متنافرة مع فكرة الحرية في الأيديولوجيات. ولكن الحرية هي بدايةً عكس العبودية، أي عكس عدم المساواة بين البشر. والمساواة الطبيعية بين البشر تعني أن الطبيعة لا تبرّر أن يكون إنسان سيدًا والآخر عبدًا. وإن النضال ضد الظلم عبر التاريخ هو الذي حوّل العدل من فضيلة إلى مجموعة حقوق منصوص عليها؛ وما لبث أن حوّل الحرية من نقيض مجرّد للعبودية، بمعنى أن الحر هو رجل لا يملكه رجل آخر[١٨]، إلى حرية موجبة ذات مضمون يتجاوز نقض العبودية في مواطني المدن في العصر الوسيط، ثم إلى حرية التعاقد في عقود قوانين السوق، إلى «حريّات سياسية» يملكها رجال ونساء في مفهوم المواطَنة المعاصر.

وإذا كانت فكرة المحكومين والحاكمين بالطبيعة مرفوضة عند أرسطو، فإن تصور المساواة الطبيعية بين البشر لم يكن بدوره حديثًا بالكامل، ولا هو فكرة علمانية قائمة بذاتها منذ نظريات العقد الاجتماعي، بل علمنة لفكرة دينية متعلقة بتساوي المؤمنين أمام الله مع صعود المسيحية في صراع مع اللاهوت العبري القديم.

وحتى هذه الفكرة الدينية المتعلقة بـ«الإنسان كإنسان»، لم تكن أيضًا دينية خالصة، بل نتاج تطوّر تاريخي طويل. العدالة في **التوراة** (أو كما يسمّيها المسيحيون **العهد القديم**، والمقصود العهد القديم بين الله وشعبه) لا تخرج عن سياق العصور القديمة عمومًا، فهي عدالة تنطبق على شعب، أكان هذا الشعب إثنيًا أم طائفة دينيّة أم غير ذلك. أمّا في العلاقة بالشعوب الأخرى جماعةً وأفرادًا، فلا تسود العدالة، ولا حتى التعامل الأخلاقي، وإنما يسود الصراع وشرعة القتل، ويسود الغدر والخداع المتاحان في الحروب عمومًا. وإن دلالة «دار الحرب»، بمعنى قانون الحرب الذي يسود مع «الآخرين»، وردت أولًا وقبل كل شيء في التعامل مع غير اليهود في **التوراة** من

١٨ الحديث في شؤون الحرية والتحرر ظل لفترة طويلة يتناول الرجال فقط. ومن هنا، ليس من قبيل المصادفة أن نكتب «رجل» وليس «إنسان».

الكنعانيين والفلسطينيين والعماليق. ولست بحاجة إلى تقديم اقتباسات بشأن تبرير إبادة الشعوب في **التوراة** كأمر إلهي، وحتى قتل من يرفض المشاركة فيها من شعب «يهوه» نفسه.

وفي السياق المتوسطي، بدأ هذا الموقف بالتغيّر عند زينون مؤسس المذهب الرواقي، ثم بالتطلّعات التوسعية للإمبراطورية الرومانية، وتمثله تنظيرات سيسرو (شيشرون بالترجمة العربية) الذي يجعل تعريف الكائن البشري شاملًا للبشر عمومًا، وهو ارتفاعهم كبشر عن مملكة الحيوان بملَكة العقل، والقدرة على التفكير والاستدلال المنطقي من دون أن تكون لديهم مساواة في هذه الملَكة، وكذلك في مجال الفضيلة. وهذا يعني أن التساوي الطبيعي بين البشر لا يعني التساوي بملَكة العقل والفضيلة، وهذا ما يرفع بعضهم فوق بعض عند أرسطو أيضًا.

ولكن كما يؤكد سيسرو، «ما من شخص، بغضّ النظر عن الأمّة التي ينتمي إليها، لا يستطيع الوصول إلى المستوى المطلوب من الفضيلة إذا تلقى مساعدة من مرشد ما»[١٩]، أي إن التهذيب والتعليم يمكنهما أن يساعدا الإنسان في تجاوز الفوارق في العقل والفضيلة. لقد قال هذا قبل عصر التنوير الأوروبي بقرون عديدة. وطبقًا لذلك، فإن العدالة متعلقة بالتعامل مع البشر لأنهم جميعًا (وليس المواطنون فقط) قادرون على اكتساب مفهوم العدالة. ويقول سيسرو: «نحن مجبرون بطبيعتنا على أن نكون عادلين في تعاملاتنا مع الآخرين، بغضّ النظر عمّا إذا كنا نشترك معهم في رابطة سياسية أو هوية، وهم بدورهم مجبرون أيضًا على أن يكونوا عادلين معنا من ناحية أخرى»[٢٠]. وهذا فكر إمبراطوري روماني يخرج من حدود المدينة الدولة، ويتعارض مع فكرة شعب الله المختار طبعًا، ويناقض فكر أرسطو وفكر زينون أيضًا. فالعدالة عند الأخير، وفي الفكر الرواقي نفسه، هي عدالة داخل المدينة/ الدولة.

لقد تأثر القانون الروماني بوجهة النظر الإمبراطورية العابرة للقوميات هذه. كما تداخل لاحقًا مع تعاليم المسيح المتحررة من اليهودية والمتعلقة بالإنسان كإنسان، ونحن نجدها بشكل خاص في كتاب **ملخصات تشريعية مختارة** الذي تم تأليفه خلال فترة حكم الإمبراطور البيزنطي جستنيان في القرن السادس. ومن هذه الناحية، يمكن اعتبار الكنيسة المسيحيّة وارثة للإمبراطورية الرومانية في سعيها الديني للخلاص العالمي، بما هو من نصيب كل إنسان، بغضّ النظر عن هويته أو منزلته الاجتماعية. وهو يشدّد تحديدًا على الفقراء والمنبوذين. هذا هو المنبع الرئيس لمفهوم العدالة العالمية النطاق في الفلسفة السياسية الحديثة. ولا علاقة، بالضرورة، بين فكرة أن العدالة طبيعية وبين شموليّة العدالة لجميع البشر، فشمولية العدالة في المسيحية والإسلام تنجم عن عدالة إلهية لاعن الطبيعة. كما أن التساوي بين البشر في العقيدتين هو تساوٍ إلهي المصدر، لأن الله اختار أن يخلق البشر على صورته ومثاله. وعلى كل حال، فإن الحق الطبيعي والعدالة الإلهية يتساويان عند منظّري التنوير الأوائل، ومنهم جون لوك.

أفكار بشأن العدالة في الحداثة

نجد في بداية الحداثة أن هوبز يبدأ الحالة الطبيعية في فكرة المساواة بين أي فرد مفترض وأي فرد آخر، وأن العقد الاجتماعي لا يكون ممكنًا إلّا إذا كان كل فردٍ مستعدًا للاعتراف بأن جميع الناس مساوون له بطبيعته. وهنا ينتقد هوبز أرسطو مباشرة؛ فقد اعتبر أرسطو أن القدرة على التفكير والنطق مشتركة بين جميع البشر، لكن الفارق

١٩ جونستون، ص ١٢٢.
٢٠ المصدر نفسه، ص ١٢٣.

بينهم في الدرجة كبير وشاسع إلى درجة تبرير أن يكون العبد عبدًا بالطبيعة والسيّد سيّدًا. هذا عند الفيلسوف نفسه الذي رفض أن يكون الحاكم حاكمًا بالطبيعة، والمحكوم محكومًا. ولذلك اعتبر هوبز هذا التنظير مناقضًا لفلسفة أرسطو ذاتها وللتجربة، فلا توجد فوارق كبيرة إلى درجة تعلل أن من غير الممكن لبعضهم إلّا أن يكون محكومًا وأن من غير الممكن لبعض آخر من الأذكياء إلّا أن يكون حاكمًا[٢١].

لقد انطلقت نظريات العقد الاجتماعي من الفكرة التي تقول إن البشر متساوون في الطبيعة والعقل والقدرات نسبيًّا، وإن هذا التساوي يؤهلهم للعيش في حالة حرب أو حالة سلام، بحسب زاوية نظر المفكّر، وإن هذا يؤدي إلى دخولهم في حالة تعاقد، لمنع حالة الحرب كقاعدة قائمة في حالة الطبيعة عند هوبز، وذلك عبر تأسيس دولة مطلقة الصلاحيات بواسطة العقد الاجتماعي، ولمنع حالة الحرب كاستثناء في دولة محددة الصلاحيات ناجمة عن عقد عند لوك.

وفكرة العدل هنا ما زالت منفصلة عن الحقوق؛ فمن العدل مثلًا أن تُلغى حالة الحرب السائدة في الطبيعة قبل تنظيم المجتمعات، والناجمة عن تساوي القدرات والحاجات ورغبة البشر في تلبية حاجاتهم من دون أخذ الآخرين بعين الاعتبار. ومن العدالة أن تقوم دولة تحقّق السلم، ولكن هذا لا يعني بالضّرورة حصول المواطنين على حقوق معيّنة؛ فالعدالة هنا تعني أن يفقد الجميع حقوقهم بالتساوي لمصلحة الدولة، التي تصبح مصدر الحقوق، والمحظور والمتاح، منذ تلك اللحظة. وتعني العدالة هنا انصياع الناس للعقد الذي وقّعوه، وما الظلم إلّا خرقه.

انقسمت المدارس الفلسفية بشأن العدالة بين فكر استند إلى هيوم وطوّره بنثام، وهو يتعامل مع العدالة من منطلق ما يأتي بالسعادة لأكبر عدد من البشر، وبالتالي اعتمادها على فكرة المنفعة، في مقابل كانْط الذي يرى أن فكرة المنفعة أو السعي لتحقيق السعادة لا تصلح لتأسيس الأخلاق، وبالتالي العدالة. ويعتبر كانْط أن أساس الأخلاق هو الحرية التي تقوم عليها فكرة الواجب الأخلاقي. وهي فكرة العدالة نفسها التي تقوم على طاعة الإنسان لقانون شارك في سنّه في نظرية هوبز للعقد الاجتماعي، مع الفارق أن الإنسان الأخلاقي الحر عند كانْط يتصرف وكأنه يسن قانونًا للمجتمع ككل، وهذا ما يمنع حالة الحرب لا قمع الدولة المطلقة.

سوف يحتاج الأمر إلى مرور وقت حتى تتبلور فكرة العدالة كمجموعة من الحقوق والواجبات، وتشكل تقاطعًا، أو للدقة توازنًا، بين المنفعة والحرية، كما عُبِّر عنها في **إعلان الاستقلال الأميركي**، ثم في **إعلان حقوق الإنسان** الصادر عن الثورة الفرنسية.

ويمكننا سرد تحوّلٍ تاريخيٍّ آخر يؤدي إلى توسيع مفهوم العدالة لتقوم على أساس المساواة الاجتماعية وليس المساواة الطبيعيّة فقط، ولنحصل على مفهوم العدالة الاجتماعية الذي ينقسم إلى أنواع عديدة أهمّها: توزيع الخيرات المادية بموجب الحاجات، وتوزيع الخيرات المادية بموجب الاستحقاق الذي يقاس بالكفاءة والمؤهلات ومساهمة الإنسان في الخير العام في أيديولوجيات القرن التاسع عشر.

21 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste, Broadview Editions, Rev ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011), chap. 13, p. 123.

يقول هوبز في بداية الفصل عن حالة البشر الطبيعية: «جعلت الطبيعة البشر متساوين في ملَكات الجسد والفكر، بحيث إنه وجد شخص متفوق جسديًا بصورة واضحة، أو متمتع بفكر أسرع من سواه، غير أن الفارق بين رجل وآخر ليس كبيرًا لدرجة أن يزعم أحدهم لنفسه أي فائدة لا يقدر آخر أن يطالب بها بالقدر نفسه...» انظر: توماس هوبز، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب (بيروت: دار الفارابي؛ دار كلمة، ٢٠١١)، ص ١٣١.

أخيرًا، وبنظرة شاملة بالغة التجريد، يمكن اعتبار القرن العشرين ساحة صراع قادت إلى التخلي عن هاتين الفكرتين القائمتين في أيديولوجيات القرن التاسع عشر، ومنها الشيوعية، ولكن لمصلحة القيم التي قامت عليها هذه الأيديولوجيات، وهي العدالة الاجتماعية، فما عاد ممكنًا في عصرنا أن يجري التحدث عن العدالة من دون فكرة العدالة الاجتماعية القائمة على تقليص الهوّة بين الغني والفقير عبر التساوي في الفرص، مضافًا إليه تصحيح الفجوات الاجتماعية الناجمة عن ذلك بواسطة تصحيح التوزيع من قبل الدولة، وبواسطة التنمية التي تمكّن فئات المجتمع المختلفة من الانطلاق من نقاط انطلاق متساوية نسبيًّا، أساسها الحرية في الخيارات إمكانيات وفرصًا، وتمكين الناس من صوغ خياراتهم، وقد صيغت في هذا السياق مقولة «التنمية حرية».

في الإمكان أيضًا أن نتتبع تقليدًا آخر في تطوّر العدالة وهو مدى أخذ الحريّة بعين الاعتبار كأحد مركباتها، على الرغم من أن المعنى الأصلي لا يشتمل عليها إطلاقًا إلّا لناحية سياقها وتطبيقها في مجتمع من رجال أحرار (أي غير عبيد). فثمة تباين دلاليّ واضح بين مفهومي العدالة والحريّة. وهذا لا يعني تناقضهما، بل يعني من الناحية التاريخية أن التطلع إلى المساواة، أو توقّعها، لم يتضمّنا دائمًا التطلّع إلى الحرية، مع أن الفكرتين تنطلقان من أساس هذا التفاعل في أن الحرية بداية هي نقيض التعبير الأقصى عن انعدام المساواة، ألا وهو العبودية. ومنذ تلك الفترة، ما من نضال من أجل المساواة إلّا وتضمّن فكرة الحرية، وما من أيديولوجيا مساواتية إلّا وقمعت الحرية حين وصلت إلى الحكم، لا لكونها مساواتيه بل لأنها اعتبرت جهاز الدولة أداة لتطبيق مذهب أيديولوجي. وما لبث هذا الواقع أن تحوّل إلى مولِّد جديد لفكرة الحرية.

ويمكن القول إن في شأن مركّب المساواة والحرية، أكد اليسار في القرنين التاسع عشر والعشرين مبدأ المساواة، في حين أكدت الليبرالية مبدأ الحرية. وحصلت تنوعات داخل كل معسكر بهذا الشأن بموجب رفع مستوى عنصر الحرية أو عنصر المساواة في طرحه. أمّا اليمين التقليدي، فهو في نظرنا ذلك المعسكر الذي حاول أن يقلص مركّبي العدالة هذين لمصلحة مفهوم أكثر تراتبية للعدالة لا تسري فيه المساواة أو الحرية على الجميع. ولكن حتى مفهوم اليمين تغير (وأصبح هنالك يمين ليبرالي، وحتى يمين اشتراكي في رأينا، وهذا يقع خارج ما يمكن معالجته في هذه المقالة).

من هنا، أرى أن التحدي الفلسفي الكبير أصبح كامنًا في التوصل إلى المعادلات التي تجمع بين الحرية ومبدأ المساواة بمعناه الذي يمكن تحقيقه في المجتمع الحديث عبر الإنصاف في توزيع الخيرات والمنافع. فالليبرالية الاقتصادية أثبتت أنها من دون تحديد لها بواسطة العدالة السياسية (أي عدالة الدولة) تنتج اللامساواة، وقد تنتج تقييدات الحريات الناجمة عن سعي الفئات الحاكمة إلى الحفاظ عليها. واشتراكية الدولة الواقعية أثبتت أنها بحجب الحريات أدت أخيرًا أيضًا إلى انعدام اللامساواة، وفي حالات أخرى إلى المساواة في الفقر، وهو أيضًا الذي نقل الفكر الغربي إلى نقد سيطرة أيديولوجية أو مذهب ديني على الدولة، وتحويل الدولة إلى أداة في فرضه على المجتمع ضد مبدأ الحرية الفردية.

من محاولات إيجاد المعادلة بين المساواة والحرية جاءت محاولات جون رولز المهمة في نقد النفعية والعودة الفلسفية إلى كانْط لتأسيس مبدأ أخلاقي في العدالة يكون أساسًا للعدالة السياسية التي حاول أن يضع قواعد نظرية لها في الدولة الديمقراطية، وذلك في كتابه **نظرية في العدالة** سنة ١٩٧١، ثم كتابه **العدالة كإنصاف** (إعادة صوغ) سنة ٢٠٠١، وهو الكتاب الذي حدد فيه مبدأي العدالة الأساسين بما يلي: **أولًا** حق كل شخص بحريات أساسية متساوية وكافية، في طار نظام من الحريات، و**ثانيًا** تحديد اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بشرطين، يتعلق أحدهما باللامساواة في الوظائف والمراكز، ويقضي بأن تكون متاحة للجميع بشروط مساواة في فرص

الوصول إليها؛ ويفيد الآخر بأن تكون ظواهر اللامساواة محقّقة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع في المواقع الدنيا بحسب موضوع المساواة ذاته، مثل الدخل وغيره. وهذا يعني أن من «النماذج الرياضية» الممكنة التي تصور عملية التوزيع يؤخذ النموذج الذي تتحقق فيه أكبر فائدة ممكنة للفئات الأضعف، ولكن من دون المس بقدرة المجتمع على التطور، لكي تزداد المنافع أو الخيرات التي يمكن توزيعها[٢٢].

من هنا أيضًا التقدير لرولز ونقده في آن معًا عند أمارتيا سِن وغيره. ينطلق النقد في فهمه للعدالة الاجتماعية (توزيع المنافع أو الخيرات الأولية، مثل الحقوق والحريات والدخل المادي والشروط الاجتماعية التي يجب توافرها لتحقيق الكرامة الإنسانية، أو احترام الذات) من ضرورة التساوي في الإمكانات أو القدرات لا في الفرص فقط، وأيضا من ضرورة أخذ حرية اختيار الإنسان لما يراه مهمًا في حياته. فالتساوي في الفرص لا يفيد كثيرًا إذا لم تتساوَ إمكانات استغلالها كي يتسنّى تضيق الهوة بين الغني والفقير، وبين القوي والضعيف، ولا معنى للفرص المتساوية من دون حق الاختيار أيضًا[٢٣].

ومن التساوي في الإمكانات ينطلق مفهوم التنمية البشرية كإحدى وظائف الدولة العادلة الحديثة الأساسية. والحرية والحقوق السياسية هي أيضًا من مقومات التساوي في الإمكانات التي تساهم في تأسيس العدالة. ويذهب أمارتيا سِن باتجاه العدالة الاجتماعية بواسطة التحرر من قيود النظرية الاقتصادية الكلاسيكية المنطلقة من التوازن الكلي، واعتبار المصلحة الذاتية دافع الفرد في سلوكه، والاعتراف بدور أكبر للأخلاق في النظرية الاقتصادية والسياسات الاقتصادية[٢٤].

كان توجّه رولز بالمجمل توجّهًا يعتمد على الأخلاق؛ فقد انطلق من الدولة كمجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين المنخرطين في تعاون اجتماعي. والعدالة في حالتهم هي الإنصاف في توزيع المنافع في ما بينهم، وهي عدالة متعلقة بالبنية السياسية الأساسية للدولة. والشرط لهذا كله هو افتراض أن الأشخاص الأحرار يتمتعون بملَكتين أخلاقيتيْن: **الأولى** هي «الحس بالعدالة: وهي القدرة على التطبيق والعمل انطلاقًا من مبادئ العدالة السياسية التي تعيّن الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي»، **والثانية** هي القدرة على تكوين مفهوم للخير وحيازته، بحيث يمكن مراجعته ومتابعته كمجموعة من الغايات النهائية والمقاصد التي تحدد مفهوم الشخص لما هو قيّم في الحياة...»[٢٥].

عبر نضال الشعوب ضد الظلم في التاريخ، ثبت أن الحرية شرط من شروط العدالة التي يتغير مفهوم الناس لها بالمعرفة وبالممارسة. ونظريًا، أصبحت الحريّة مركّبًا لا يمكن تجاهله عند الحديث عن العدالة لأسباب ثلاثة: **أولًا**، ربما يكون تقييد الحريّة أحد أهم التعبيرات عن اللامساواة في الحقوق؛ **ثانيًا**، قد ينتج من تقييد الحرية بحد ذاته لامساواة في الحقوق، وبالتالي يؤدي إلى انعدام العدالة، ولا سيما تلك العدالة التي تحاول فرض تصور عن السعادة قائم لدى من يفرضها؛ **ثالثًا**، لأن الحرية أصبحت من الناحية الفكرية، وفي حاجات الناس وتوقعاتهم وتطلعاتهم، أحد الخيرات أو إحدى المنافع الاجتماعية والوطنية، وأصبح لزامًا أيضًا توزيعها توزيعًا عادلًا. لقد أصبحت الحرية السياسية حاجة إنسانية.

---

22 John Rawls, *A Theory of Justice*, Rev ed. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999).

٢٣ انظر: أمارتيا سن، **فكرة العدالة**، نقله إلى العربية مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٠)، ص ٣٣٧-٣٤٩. أصدر سن هذا الكتاب عام ٢٠٠٩، وأهداه لذكرى رولز وقد كان أحد طلابه.

٢٤ انظر: Amartya Sen, On Ethics and Economics, Royer Lectures (Oxford, UK; New York, NY: B. Blackwell, 1987), pp. 29-57.

٢٥ جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ١١٢.

الحرية هنا ليست قيمة مجردة أو شاعرية، بل هي قيمة أخلاقية توجّه مجموعة حريات مدنية وسياسية أساسية لا بد أن يتمتع بها المواطن لتحقيق العدالة.

ولا يتسع المجال هنا لتبيين قيمة الحرية في الفكر الديمقراطي والليبرالي الغربي. ولكن حين استعر هذا النقاش، كانت دلالة العدالة المتعلقة بالحرية السياسية غير قائمة في الفكر العربي والإسلامي حتى القرن التاسع عشر.

ولهذا نجد أنه في أحد أهم لقاءات العرب الأولى مع الحداثة الغربية جاءت نظرة الطهطاوي إلى «الحرية» الغربية منطلقة من مركزية فكرة العدالة لديه. لقد فوجئ الطهطاوي من استخدام الفرنسيين مصطلح الحرية لتعني «الحرية السياسية» المتعلقة بنظام الحكم. وبما أن القيمة الرئيسة في السياسة الشرعية عنده (كما في الآداب السلطانية منذ الماوردي وغيره) هي العدل، وأن الحرية تُستخدم في فرنسا كقيمة رئيسة متعلقة بالحقوق والحكم الأفضل، فقد استنتج ما يلي: «إن ما يسمّونه عندهم الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور حاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»[٢٦].

إن ما لفت نظره في الحرية إذًا هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، ومن هنا سمّاها العدل والإنصاف. ولفظ الحرية في عالمه الثقافي ما زال يعني عكس العبودية. والحر عكس العبد. وقد حاول الطهطاوي في هذا السياق أن يجمع بين الحرية والمتاح شرعًا، وباللغة الحديثة ما يسمح به القانون: «إذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الممالك، وإسعاد أهلها في بلادهم، وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم، وبالجملة، فحريّة أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعاً، وألّا يُكرهوا على فعل المحظور شرعًا»[٢٧]. ما زالت الحرية هنا سالبة، فكما كانت تعني اللاعبودية، أصبحت تعني الآن كل ما لا تنظمه قواعد ملزمة (الشريعة في هذه الحالة). وهي قريبة من مفهوم الحريات السياسية، ولكنها لا تتطابق معها، لأن الأخيرة قائمة في القوانين ذاتها. فالحرية في نظره هي ما لا ينظمه قانون، في حين أن القانون ذاته يعبّر عنها، ويصوغها، ويحميها في الفكر الديمقراطي الليبرالي المعاصر.

تحديات راهنة أمام الفكر العربي

لدينا ثلاثة مركّبات للعدالة في الفكر المعاصر:

- المساواة النسبية في الحقوق والواجبات بموجب منظومات فكرية تختلف في تعريفها، ومع فهم متبدل لمفهوم الواجبات وقبول عدم ربط المساواة فيها بالمساواة في الحقوق؛

- فكرة العدالة الاجتماعية بموجب تعريفات مختلفة كبديل من المساواة المطلقة، تعمل على منع توسيع الهوة الاجتماعية بين الغني والفقير وعلى تقليصها بأدوات تمكينية وضريبية مختلفة؛

- تشريع الحريات المدنية والسياسية وقوننتها.

وما زلنا بحاجة ماسة إلى تعميق هذا المركّبات وتأصيلها في الفكر العربي السياسي والاقتصادي والدستوري كعناصر في نظام حكم عادل، وليس كصفات للحاكم العادل، مرتبطة بمسلكه في الحكم، كما كانت تعني في

٢٦ رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الأبريز في تلخيص باريز** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨)، ص٨٦.
٢٧ رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ١٢٨-١٢٩.

الماضي؛ فالعدالة في الحكم هي نظام حكم عادل، مثلما أن عدالة القضاء في عصرنا تستند إلى قوانين عادلة ومؤسسة قضائية مستقلة وقضاة نزهاء، ولا تعني القاضي العادل فقط؟

لقد تطوّرت هذه المركّبات تاريخيًا منذ أن كانت العدالة تعني المعاملة بالمثل. ويجب ألّا يخجل أحد من أن هذه أفكار فلسفية قد تصطدم بالواقع، وتضطر السياسة إلى إجراء تعديلات عليها، ولكنّها لا تعني الكثير إذا ظلّت أفكارًا فلسفية. وتكمن مهمّة المثقفين في العمل السياسي والفكري من أجل وضع الأنظمة والسياسات التي تحوّلها إلى التطبيق والممارسة الاجتماعية. وهذه أمور مطروقة لا يجوز لنا أن ندّعي بداية التفكير فيها. ومن التواضع بمكان أن نطّلع على الأدبيات الفكرية الكثيرة المتعلقة بتطوّر مفهوم العدالة.

لا يسعني هنا إلّا أن أبدي أسفي لغياب شبه كامل للبحث الفكري الفلسفي والتاريخي والحقوقي في مفهوم العدالة وتطبيقاتها في المؤسسة الجامعية العربية، مع الإشارة إلى صدور بعض الأبحاث المفيدة في موضوع مفهوم العدالة في الإسلام، وزيادة لافتة شهدتها مؤخرًا ترجمة أعمال غربية تتعلق بالعدالة، ومنها أعمال رولز وأمارتيا سِن وجونستون.

إن أفضل مناسبة يمكن تخيّلها للخوض في هذا الموضوع وطرح تصوّرات نظرية وعملية للعدالة في المفهوم السياسي والحقوقي والاجتماعي، هي المراحل الانتقالية الكبرى. وهذا ما يعيشه الوطن العربي حاليًا، لأن الثورات العربية خرجت ضد الظلم وضد الاستبداد، أي من أجل العدالة بمعناها السالب، ألا وهو رفض الجور أو رفض الظلم. والأهم من ذلك أن جيل الشباب الذي حمل الثورات قد تحرر من ربقة الأيديولوجيات الأحادية ذات التصور الوحيد البُعد للعدالة، ومعه من التف حوله من الشعوب العربية. ومن هنا لم يحرك الثورات تصور أيديولوجي محدد للعدالة، والمجال مفتوح للتركيبات الكبرى غير المقيّدة مسبقًا بأيديولوجيا محددة تجمع بين مبادئ قيمية مختلفة ونظريات اجتماعية مختلفة، مثلما فعل رولز في حالة مزاوجة الفكر الليبرالي والعدالة الاجتماعية، وكذلك أمارتيا سِن في تطوير لاحق لها في المجال الاقتصادي.

من واجب الباحثين الملتزمين بأجندة اجتماعية أن يخوضوا في تصوّرات العدالة البديلة لأنظمة الاستبداد القائمة في الوطن العربي، والتي تزعزعت أركانها في المرحلة الأخيرة، بدءًا من ترسيخ القيم التي انطلقت منها الثورات. أمّا نماذج العدالة ذاتها، فلا تنبثق عفويًا مثلما تعبّر القيم عن ذاتها عبر الإحساس بالعدل ورفض الظلم. ويأتي هنا دور الفلسفة السياسية في لقائها مع تخصصات الاقتصاد والحقوق والعلوم السياسية.

قلنا إن الخوض في مفهوم العدالة في السياق العربي، وصولًا إلى استنباط نماذج تتفاعل مع استقراء الحالات العربية، هو واجب الفلسفة السياسية في هذه المرحلة. هناك أسباب عديدة تدفعنا إلى هذا الحض على التفكير، ومنها: **أولًا**، لم يحصل انبثاق عفوي للعدالة كنظام وكنظرية في التاريخ، واحتمال حصوله ضئيل جدًا؛ **ثانيًا**، ثمة مهمات مباشرة مقبلة هي مهمات إدارة الدّولة في ظروف معقّدة، ولا يجوز حتى مقاربتها من دون تصوّرات بديلة تتضمّن الحقوق المدنية والعدالة الاجتماعية والحريات. هذه قضايا لا تُترَك لعفوية الحركة الشعبية. ولكن في الإمكان صوغ وبلورة القيم التي انطلقت منها تلك الحركات، ومن أجلها. هذا هو بُعد العفوية الوحيد المفيد حين نبلور مفهومًا للعدالة في عصر ما بعد الثورات، إنها العفوية التي تحرك فيها الحس بالعدل عند الشعوب والثوّار، وكل ما عدا ذلك يجب أن يُصنع على أساس دراسة الأوضاع العينية في كل بلد ومعرفتها، والتحاور بشأنها، وكذلك عبر الاستفادة من تجارب الشعوب الأخرى.

قلنا إن مفهوم العدالة في الفكر المعاصر أصبح يتألف من ثلاثة مركّبات بنسب متفاوتة، ولكن لا يمكن تصوره

من دونها، وهي الحقوق المرتبطة بالمواطنة المتساوية، والعدالة الاجتماعية، والحريات المدنية والسياسية. ولا أصطنع السؤال في هذه المناسبة إن قلت إن ثمة قضيّة رابعة لا يمكن لأي مفهوم للعدالة في سياق بناء الدولة الحديثة أن يتجاهلها، وهي مسألة الهويّة. لقد تطوّر مفهوم العدالة في مسارات المساواة أمام القانون، والتصدي للظلم الاجتماعي والسياسي؛ ومؤخّرًا (في القرنين الماضيين) في مسار الحرية، والحريات المدنية. ولكن الحديث كان دائمًا يجري عن العدالة في إطار الدولة التي أصبحت في عصرنا تعني الدولة الوطنية كإطار مرجعي. ولنذكر أن جون رولز مثلًا لم يكتفِ بتحديد نظريته في العدالة في إطار الدولة والامتناع من شمل كيانات أخرى داخل الدولة أو خارجها، بل قصرها على مجتمع حسن التنظيم في دولة ديمقراطية[٢٨].

وقد انبثق عن هذا السياق مفهوم للعدالة ينظّم العلاقات داخل الدولة لا بين الدول، وأسئلة متعلّقة بمدى معيارية الانتماء إلى الدولة في تحديد سريان مفهوم العدالة على الفرد، وهل هنالك علاقة مباشرة بين الفرد وممارسة الدولة للعدالة أم أنها تمر عبر كيانات أخرى؟ والمقصود هو كيانات اجتماعية تفرض نفسها كانتماءات للأفراد، وبلغة العصر هُويّات، مثل انتماءات مرجعية طائفية أو مليّة، وانتماءات مرجعيّة جهويّة وإثنيّة ... **وما الهويّة إلّا مساواة الشيء مع ذاته، لا مع المختلف. ولذلك تضمن النضال المتضمن لتأكيدها بُعدًا متعلقًا بالمساواة على الأقل داخل جماعة الهويّة، إن لم يكن بين الهويّات. ومن هنا تضمّن تأكيد الهوية دائما بُعدًا متعلقًا بالمساواة داخل جماعة الهوية.**

إن ما يطرح هذه المسألة الرابعة عربيًا هو ظاهرة تسييس الهويّات الفرعية داخل الدولة في خضم الصراع ضد الاستبداد، وتحوّل هذه إلى المطالبة بحقوقها من فم ناطقين باسمها؛ فقد أضعفت الثورات قبضة الدولة وأظهرت أن الاستبداد كان يغطي الشروخ الهوياتية الاجتماعية بالقمع لا بقوة المجتمعات، ولا بعملية بناء الأمّة. وخرجت هذه إلى العلن كجماعات تضامنية، وحتى كهويّات سياسية في بعض الحالات، تطالب بالعدالة ورفع الظلم عنها على شكل حقوق جماعية، وليس فقط على شكل حقوق مواطنية؛ وأحيانًا بدل الحقوق المواطنية وعلى حسابها.

يمكن في إطار هذه المسألة الرابعة أن تُطرح مقاربات مختلفة لممارسة العدالة، كمساواة بين المواطنين تلغي انتماءاتهم الأخرى (مثل الانتماءات الثقافية، الدينية واللغوية، والجهوية وغيرها). وثمة درجات كثيرة بين نظام لا يأخذها بعين الاعتبار، سواء بتحييدها من دون محاربتها، أو بعدم الاكتفاء بتحييدها والتوجه نحو محاربتها وفرض الهويّة بإجراءات من فوق؛ وفي المقابل هنالك مقاربة أخرى تنطلق من كون الانتماءات الفرعية الأخرى هي كيانات قائمة بذاتها ولها حقوق. وإذا سلّمنا بهذا النموذج الثاني، واعترفنا بوجود كيانات حقوقية داخل الدولة غير المواطنة، كالملّة والجماعة القومية أو الثقافات والأقاليم، يُسأل: هل ثمة نظرية في العدالة لتنظيم علاقة تبادلية بين هذه الجماعات، وبين الجماعة والفرد المنتمي إليها، وبين الجماعة والدولة التي تعيش في كنفها؟ وهل يحق لهذه الجماعات أن تمارس سلطة على المواطنين؟ وهل يمكن أن تكون حقوقها على حساب حقوق المواطن بالاختيار؟

نتوقف هنيهة عند هذه النقطة لنؤكد أنه في الحديث عن العدالة في سياق العقد الاجتماعي لم تُسرد قصة نشوء الكيانات السياسية، أو الدول ، إلّا كما تُسرد أسطورة ذات مغزى، أو كنموذج نظري تصويري في فهم كنه الدولة من زاوية نظر حديثة. فالدولة بحد ذاتها لا تنشأ في عقد اجتماعي بين مواطنين. العقد الاجتماعي هو في أفضل الحالات نظرية في فهم الدولة، يبرر رؤية معيّنة لها ولصلاحياتها، ولمفهوم العدالة فيها. وهي ليست تأريخًا لنشوء الدول. تاريخيًا، تنشأ الدول من الجماعات والكيانات وغيرها لا من الأفراد، أي إن نظرتنا إلى العدالة لا تسرد قصة نشوء الدولة في التاريخ.

---

٢٨ رولز، ص ١٠٤-١٠٥ و١٤٣-١٤٤.

ولا يمكن تصور نشوء الجماعات السياسية المنظمة من دون عصبيات وانتماءات مختلفة، لا شك أنه كانت لها أولوية تاريخية على مفهوم الفرد، كفرد حديث، وعلى نشوء واقع ومفهوم المواطن[٢٩]. ومثلما أن نظرية العقد الاجتماعي ليست تأريخًا للدولة بل نظرية في فهم الدولة، كذلك فإن فهمنا للمواطنة كأساس يجب أن يقوم عليه الانتماء هو فهم للانتماء الهوياتي في الدولة الحديثة، وليس انتقاصًا من الدور التاريخي للجماعة الدينية أو اللغوية أو الإثنية؛ فالجماعة لا تقوم كخيار فردي، ولكننا نؤسّس الانتماء إليها على الخيار الفردي لكي تقوم على فكرة المواطنة، وحقوق المواطن، وليس على حسابها. إنها افتراضات نبني عليها مفهوم المواطنة المعاصر، ولكنها على الرغم من عقلانيتها صياغةً واشتقاقًا، فإنها ليست افتراضات علمية، بل هي افتراضات تتدخل في وضعها رؤى معيّنة تقوم على قيم ومصالح وعلى غيرها من دوافع الفعل البشري.

ما عاد ممكنًا تخيّل عدالة لا تنظم العلاقة بين مبدأي المساواة والحرية. وعلينا أن نبحث عن مفهوم للعدالة، أو عن نظرية إذا شئتم، تشمل جماعات الانتماء، أو الهويات إذا شئتم، من دون أن تأتي على حساب الحرية والمساواة، بل على قاعدتها. ولكن ثمة أسئلة تحتاج إلى إجابات قبل الخوض في نموذج العدالة الذي نريد والذي يأخذ مسألة الهوية بعين الاعتبار:

يجب أن نحسم أولًا مسألة أن الدمج على مستوى الهوية لم يعد ممكنًا بالقوة، حتى لو أن هنالك نماذج أوروبية «ناجحة» تاريخيًا في فرض الهوية الثقافية واللغوية عنوة. لقد قامت فرنسا مثلًا بفرنسة جماعاتها اللغوية والإثنية بالقوة، ولكنها كدولة مستعمِرة نظّرت لقوْمنة الأقليّات في بلادنا، وعلى من يخوض في هذا الموضوع أن يحسم مسائل أخرى.

وإذا حُلّت مسألة أن الحقوق ترتبط بالمواطنين والمواطنة، وليس بالجماعة التي ينتمي إليها الفرد، تصبح مسألة وجود كيانات معترف بها وذات حقوق في عمليّة إدارة العدالة مسألةً ثانوية. فحتى لو اعتُرف بها بعد الاعتراف بالمساواة بين المواطنين، وبحقوق المواطنين غير القابلة للتصرف، تصبح هذه الانتماءات من حقوق المواطن ذاته، أي حقّه في أن يختار هُويّة ثقافية أو دينية بالإضافة إلى المواطنة، وأن تعترف بها الدولة، وأن تساهم في مأسستها وتنظيمها أو تمكينها من تنظيم نفسها (كنا قد أسلفنا حقًا نظريًا لا حكاية تصف صيرورة تاريخية). هذه مجال يحتاج إلى تطوير نظري في الفلسفة السياسية. وقد سبقنا إليه كثيرون، ولكن لا مجال إلّا لتفعيل العقل في استنباط نماذج نظرية انطلاقًا من قيم كونية مع نظرية استقرائية للواقع العربي.

ويبقى السؤال: هل من حقوق جمعية لهذه الكيانات، وما هي علاقتها بالدولة من جهة وبالفرد من جهة أخرى؟

ونضيف أنه لا يمكن أن يجري النقاش عربيًا بشأن هذه المسائل بشكل بنّاء ومفيد من دون حسم هذه القضايا أولًا لنعرف ما إذا كنّا نتحاور على أساس قيم أساسية مشتركة، ونختلف على أساليب ممارستها، أم إن المتحاورين مختلفون قيميًا. فلا يمكن الاتفاق بواسطة الحوار وحده بين من يعتبر المواطنة المتساوية أساس الحقوق وأساس ممارسة العدالة، وبين من لا يعترف بالمساواة بين المواطنين مهما يطُل النقاش لأن منطلقه القيمي مختلف. وإذا لم نتفق على العدالة للمواطنين على أساس المساواة في الحريات والحقوق السياسية فلا مجال للحديث عن إطار سياسي واحد للعدالة؛ ولا عن حقوق جماعية لجماعات مختلفة داخل هذه الإطار، أو

---

٢٩ ومن هنا انطلق نقد الفلسفة الليبرالية من نقد افتراض الفرد كبداية (أكانت هذه البداية نظرية أم تاريخية). فلا يمكن فهم الفرد من دون الجماعة والتقاليد الاجتماعية القائمة، ومنها تنبثق أيضًا الأخلاق، وكذلك مفهوم العدالة كمفهوم أخلاقي. إن أفضل ممثّل لهذا النقد هو نقد فيلسوف الأخلاق الاسكتلندي الأصل المتخصص بأرسطو، ألسادير مكنتاير، في كتابيه الشهيرين *After Virtue* (١٩٨١) و *Whose Justice? Which Rationality?* (١٩٨٨).

توافق كيانات، أو طوائف أو غيرها، وتصبح أي إثارة لها مشروع انفصال أو مشروع حرب أهلية، لأنها لا تُستوعب في إطار موحّد للعدالة.

وحتى لو اتفقنا على المفاهيم، فإنّها لا تعني الكثير إذا لم تترجم الأفكار التي تنتجها في برامج عمليّة على مستوى الممارسة تسمّى السياسات. وهذه لا يمكن أن تكون متعلقة بالهويّة وحدها، وإنما أيضًا بالأسس الاجتماعية والاقتصادية التي تغذي الشروخ الطائفية والجهوية وغيرها. ونحن نسجّل هنا أن الدولة الوطنية العربية لم تنجح -كما يبدو- في توفير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لتقليص الفجوات في مستويات المعيشة والتعليم والخدمات الصحيّة بما يساهم في ما نسميّه عمليّة الاندماج الاجتماعي وبناء الأمّة/ الدولة. هذا فضلًا عن قمع الحريات وغياب الحقوق السياسية التي تمنح المواطنة معنى فعليًّا.

ثمة ترابط بين مكوّنات العدالة بمفهومها المعاصر في الدولة الحديثة وبين آليات الاندماج الاجتماعي. المشكلة هي أنّه إذا لم تنجح الدولة في الاندماج الاجتماعي كأساس راسخ لبناء الأمّة، فقد تنشأ مرجعيات اجتماعية مختلفة لممارسة العدالة، وهو ما يهدد بقيام كيانات سياسية مختلفة؛ إذ سبق أن قلنا إن العدالة تصحُّ في الدولة، وإنه لا يمكن إلّا نظريًّا أن يتم التعامل بمفاهيم العدالة نفسها بين ما هو داخل الدولة وما هو خارجها. ونحن لم نقُل إن هذا يعني بالضرورة أن تطبيق مفاهيم مختلفة للعدالة يقود إلى كيانات مختلفة، فقد تتعايش هذه، ولكن التعايش بحكم تعريفه هو تعايش بين من يمكن أن يكونوا خصومًا في أي لحظة؛ التعايش يدير الخصومة ويكرّسها في الوقت ذاته. والتعايش والإخاء بين الكيانات الثقافية والطائفية وغير ذلك من دون المساواة في المواطنة، أي من دون الأساس المشترك الذي تقوم عليه هما تسميتان أخريان لحرب أهليّة باردة يمكنها أن تشتعل كحرب ساخنة في أي وقت. من هنا، ليست العلاقة بين الاندماج الاجتماعي والعدالة مسألة رفاهية، بل هي قضية جوهرية لا يمكن للدول الحديثة، ولا سيما الديمقراطية منها، أن تتجاوزها. تعالوا نتحاور من جديد.

فهمي جدعان *

العدل في حدود دِيونْطولوجيا عربيّة[1]

يطرح هذا البحث سؤالًا واضحًا: ما العدالة في سياق عربي؟ أو ما الذي ينبغي أن تكون عليه نظريةٌ عربيةٌ في العدالة؟ ومن أجل الإجابة عن ذلك السؤال، يقلّب الباحث أبرز نظريّات العدالة في الفكر الغربي المعاصر (النظريّة النفعية، نظرية المساواة الليبرالية، النظريّة الليبرتارية، النظرية الماركسية، النظرية الجماعتيّة، النظريّة النسوية) كما يقلّب معاني العدل والعدالة في الاستخدام العربي الموروث، ماضيًا وحاضرًا، حاصرًا أصنافًا للعدل (العدل الكلامي، العدل الفلسفي الأخلاقي، العدل الشرعي، العدل السياسي والاجتماعي). وهو ينتهي من كل ذلك، إلى أن نظرية «المصلحة»، المستمدّة من تراثنا الفقهي والقائمة على مبدأ «الخير العام» وتقع في صنف «العدل السياسي والاجتماعي»، يمكن أن تُدمَج في مركّب نظرية عربية في «العدالة الاجتماعية» إلى جانب عناصر مستمدّة من نظريات العدالة الغربية الكبرى: المنفعة الضاربة في الخير العام، الليبرالية التكافلية أو التضامنية الحافظة للحرّيات الأساسيّة والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعيّة مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد والفئات الأقلّ حظًّا، وتعزيز القواعد الحامية للهويّة في إطار تنمية القدرات والملكات الفرديّة الحريصة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة واجتناب مخاطر «الأنا الذرّية» الفردانية والنرجسيّة، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرساء بنيان المساواة النسويّة بإبداع قراءة تأويلية مساواتية للنصوص الدينيّة التي يفيد ظاهرها المتشابه أوضاعًا لامساواتية وغير عادلة.

* أكاديمي ومفكّر عربي فلسطيني، درّس الفلسفة والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر في عدّة جامعات، له عدد وفير من المؤلّفات اللافتة.

١ أستخدم في هذا القول، المصطلح المعرّب: «دِيونْطُولوجيا» (Deontology)، وهو لفظ اشتقّه جيرمي بنتام من الجذر اليوناني deon الذي يعني: واجب – ليدلّ على حقل «الأخلاق» التي «ينبغي» أو «يجب» اختيارها من حيث إنها تمثّل «ما يناسب» أو «ما يلائم» حياة مجتمعية طيّبة أو هانئة أو سعيدة. يقابل هذا المعنى لهذه «الأخلاق» وجه آخر هو الأخلاق بمنظور أكسيولوجي، وهي تبحث في طبيعة القِيم وماهيّتها من دون أن تحدّد للفرد، أو المجتمع ما ينبغي أن يأخذ به منها عمليًا. كما أنّ المصطلح يستخدم للدلالة على حقل «الأخلاق المُطَبَّقة» التي ينبغي التقيّد بها واحترامها وتطبيقها في حقولٍ مهنية خاصّة، كالطبّ والبيئة والإعلام والسياسة والتكنولوجيا... إلخ.

في غياب العدل، «الحياة قضيّة لا تغطّي تكاليفها»؛
في حضوره، تستوفي خير ما يجب لها.

(١)

قد لا يكون من فضل القول أن أنبّه، في مبدأ هذا المبحث، على أنّ هذا المصطلح، مصطلح «العدل»، يختلط في الاستخدام العربيّ المعاصر بمصطلح آخر أكثر تداولًا هو مصطلح أو لفظ «العدالة». لكن الحقيقة أنّ هذين المصطلحين أو اللفظين، لا يدلّان علىٍ المعنى نفسه.

يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد: «إعلم أنّ العدل مصدر عَدَل يَعْدِل عدلًا؛ ثمّ قد يُذكر ويُراد به الفعل، وقد يُذكر ويُراد به الفاعل. فإذا وُصف به الفعل، فالمراد به كلّ فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضرّه؛ إلّا أنّ هذا يقتضي أن يكون خلْق العالم من الله تعالى عدلًا، لأنّ هذا المعنى فيه. وليس كذلك، فالأَوْلى أن نقول: هو توفير حقّ الغير، واستيفاء الحقّ منه»[٢].

وهذا المعنى الذي يجعل من العدل وضعًا حقوقيًّا، هو على -وجه التحقيق- أبرز المعاني التي يوجّه إليها لفظ «العدالة» حين يراد له أن يكون معبّرًا عن معنى المصطلح غير العربيّ Justice. أمّا العدالة في الاستخدام العربيّ الموروث، فإمّا أن تعني الاستقامة والاستواء والنزاهة والميل إلى الحقّ وتَمثّل جملة الفضائل الشرعية واجتناب الأفعال الخسيسة[٣]، وإمّا أن تعني ما أثبته ابن خلدون في باب «الخطط الدينيّة الخِلافيّة» من **المقدّمة**، إذ جعل هذه الخطط في خمس هي: إمامة الصلاة، والفتيا، والقضاء، والعدالة، والحسبة والسكّة؛ وفي العدالة يقول: هي «وظيفة دينيّة تابعةً للقضاء ومن موارد تصريفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم، تحمّلًا عند الإشهاد وأداءً عند التنازع، وكتابًا في السجلّات يحفظ به حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم (..). وشرط هذه الوظيفة الاتّصافُ بالعدالة الشرعيّة والبراءةُ من الجَرْح، ثمّ القيامُ بكتاب السجلّات والعقود من جهة عبارتها وانتظام فصولها، ومن جهة إحكام شروطها الشرعيّة وعقودها، فيُحتاج حينئذ إلى ما يَتعلّق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما يُحتاج من المران على ذلك والممارسة له، اختُصّ ذلك ببعض العُدول، وصار الصنف القائمون به كأنّهم مختصّون بالعدالة؛ وليس كذلك؛ وإنّما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة»[٤].

ومع ذلك فإنّني، دفعًا لأيّ لبسٍ، سأتوجّه في هذا القول إلى استخدام لفظَي «العدل» و«العدالة» بالمعنى نفسه لسببين: **الأوّل** أنّ «العدالة»، بمعنى العدالة الشرعيّة أو الوظيفة الدينيّة التابعة للقضاء، باتت مصطلحًا ينتمي إلى الدولة الخلافية أو الدينية التاريخية التي هي ليست مناط البحث والنظر هنا؛ **الثاني** أنّ مصطلح العدالة، بمعنى العدل، قد استقرّ في مخيالنا الثقافي والفكري والاجتماعي والسياسي والقانوني، وحَلّ في المكان نفسه الذي

٢ أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ حققه وقدم له عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٣٠١.

٣ ورد في (كتاب التعريفات) للشريف الجرجاني: «العدالة في اللغة الاستقامة، وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه (؟)»، و«العدل عبارة عن الأمر المتوسّط بين طرفي الإفراط والتفريط. وفي اصطلاح النحويّين خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخرى. وفي اصطلاح الفقهاء من اجتنب الكبائر ولم يصرّ على الصغائر وغلب صوابه واجتنب الأفعال الخسيسة(..) وقيل العدل مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحقّ»، انظر: علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق غوستاف فلوغل (بيروت: مكتبة لبنان، [د. ت.])، ص ١٥٢.

٤ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، «المقدمة،» الكتاب ١، الجزء ١، في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه إبراهيم شبوح وإحسان عباس (تونس: دار القيروان، ٢٠٠٦)، ص ٣٨٣.

يحتلّه العدل، وأصبح ذا قوّةٍ وجذبٍ وسلطة في الاستخدام المعاصر. وأنا، في كلا اللفظين، سأصدر عن المعنى الذي أشار إليه القاضي عبد الجبار في أمر «العدل»، من حيث هو «توفير حقّ الغير، واستيفاء الحقّ منه»، أي تأدية الحقوق وردّ الحقوق إلى أصحابها، وما يلحق بهذا المعنى من متعلّقات ومن وجوه تنتظم بها أحوال الدنيا، وسياسة الدولة، وحياة المجتمع ومعاشه[٥]. كما أنني سأربط كلا اللفظين بالمعنى أو بالمعاني التي ينطوي عليها المصطلح المتداول في الفلسفة السياسيّة المعياريّة وفي الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، والمنحدر من أرسطو، أعني المصطلح Justice الإنكليزي أو dikaiosunè اليوناني.

ليس القصد أن أستقصي هذا المفهوم في المعطيات التاريخية العربيّة الإسلاميّة[٦]، لكنّ استحضارًا وجيزًا للأوجه الرئيسة منه يظلّ ضروريًّا، ما دام بعضها ممتدًّا في الحاضر ويطلب أن يؤخذ في الحسبان في أيّ نظرٍ حاليّ.

يعلم الواقفون على جملة التراث العربيّ الإسلاميّ -الفقهي والكلامي والفلسفي- المكانة العظمى التي يحتلّها مفهوم العدل في هذا التراث، وذلك على الرغم من تفاوت المعنى والمضمون اللذين ينطوي عليهما هنا وهناك. ولا أحدَ يجهل أنّ القرآن نفسه قد خصّ هذا المفهوم بمكانةٍ مركزية وجعله موضوع أمر إلهيّ وصِفة ثبوتية من صفات الله نفسه. ففيه، وفي الأحاديث النبويّة، يتكرّر الأمر بالعدل، والحكم بالعدل، وبالحقّ، وبالقسط، وبالميزان، مثلما يتكرّر النهي عن الظلم والجور، وتنزيه الله عن أن يتّصف بهما[٧].

أمّا فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة العقلية، فقد استغرقوا في مديحه ووصفه والتنويه بنتائجه وآثاره من دون أن يقفوا على تعريفه وبيان ماهيّته. ثمّ إنّهم ربطوا بينه وبين صلاح العمران والدولة والمُلك، وجعلوا صلاح الدنيا وانتظامها ودوام العمران ونموّه وفوزه، مرهونةً به. فهو «قوام المُلك ودوام الدول وأُسّ كلّ مملكة سواء كانت نبويّة أو صلاحية». وضدّه، الظلم، «مؤذن بخراب العمران»؛ وهو «ميزان الله في أرضه، وضعه للخلق ونصبه للحقّ، فمن خالفه في ميزانه وعارضه في سلطانه فقد عرّض دينه للخبال ودولته للزوال وعزّه للذلّ وكثرته للقِلّ»؛ و «كلّ دولة بُني أساسها على العدل أمنت الانعدام وسلمت الانهدام»؛ وقيل إنّ النبيّ (ﷺ) قال: «عدل ساعة في حكومة خير من عبادة ستّين سنة»؛ وقال بعض الحكماء: «عدل السلطان خير من خِصب الزمان»؛ وقال أردشير: «المملكة لا تصلح إلّا في عِداد الأجناد، ولا تعدّ الأجناد إلّا بإدرار الأرزاق، ولا تدرّ الأرزاق إلّا بكثرة الأموال، ولا تثمر الأموال إلّا بعمارة البلاد، ولا تَعْمُر البلاد إلّا بالأمن والعدل في العباد»[٨]. وإلى ذلك ذهب الماوردي، إذ أكّد أنّ صلاح الدنيا وقواعد المُلك تستقيم بالدين المتّبع، والسلطان

---

٥ يذهب ناصيف نصار في تحليله لمفهوم العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية إلى أنّ العدل «ترتيب اجتماعي يعترف لكلّ ذي حقّ واستحقاق بحقّه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتّع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معيّنة»، انظر: ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر** (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥)، ص٢٣٧؛ لكنه أيضًا، في كلامه عن العدل الاجتماعي، يستخدم المصطلح المتداول (العدالة الاجتماعية)، ويوجّه معناها إلى «محبّة العدل وطلبه والسعي إليه والفرح بتحقيقه»، وأنّ مفهومها «يوجّه الإدراك نحو الذاتية ونحو التمييز بين العدل الاجتماعي والعدالة الاجتماعية، تمشّيًا مع قاعدة التمييز بين الموضوعي والذاتي» (المصدر المذكور، ص ٢٤٠-٢٤١). وهذا المعنى من تقديره، وبه يتميّز ويتفرّد.

٦ عالج هذا الموضوع في: Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

الترجمة العربية: مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام** (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨). كما أنّ الباحث عرض لبعض وجوهه في البحث الذي قدّمه إلى: (The Seventh East-West Philosophers Conference) الذي عُقد في هونولولو بجزيرة هاواي في الولايات المتّحدة الأميركية سنة ١٩٨٨، بعنوان: "Justice and Democracy - Islamic Perspectives" وترجمته العربية منشورة في كتاب: فهمي جدعان، **رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٨٧-٢١٧.

٧ **القرآن الكريم**: «سورة الحجر،» الآية ٩٢؛ «سورة النساء،» الآية ٦١؛ «سورة الأنفال،» الآية ١٨٠؛ «سورة آل عمران،» الآيات ١٠٠، ١٠٦ و١١٠؛ «سورة التوبة،» الآية ١١٣؛ «سورة يوسف،» الآية ٤٢، و«سورة لقمان،» الآية ١٦ ... وغيرها كثير.

٨ محمد بن علي بن أبي علي القلعي، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجو (عمان: مكتبة المنار، ١٩٨٥)، ص ١٨٩-١٩٠.

القاهر، والعدل الشامل، والخِصب الدارّ في المكاسب والموادّ، والأمل الفسيح في أحوال الدنيا والعمران[٩]، أي بأسس دينيّة وسياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة ونفسيّة، احتفت بها كتب «مرايا الملوك والأمراء» أيّما احتفاء.

وأبرز فقهاء «المقاصد» على نحو فذّ القيمة الرفيعة لمبدأ «المصلحة» المنوطة بالعدل، إذ عرّفوا السياسة بأنّها «ما كان فعلًا يكون معه الناس أقربَ إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، وأنّ المقصود الشرعي هو «إقامة المصلحة ودرء المفسدة»، أو «تحصيل مصلحة ودرء مفسدة». وقد يكفي هنا، لتعزيز الجوهريّ في هذا النظر، استحضارُ قول ابن قيم الجوزية: «فإنّ الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحقّ وقامت أدلّة العقل[١٠] وأسفر صبحه بأيّ طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلّته وأَماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدلّ وأظهر، بل بيّن، بما شرعه من الطرق، أنّ مقصوده إقامة الحقّ والعدل وقيام الناس بالقسط، فأيّ طريق استخرج بها الحقّ ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنّما المراد غاياتها التي هي المقاصد»[١١].

واتّسع النظر في العدل ليطاول علم الكلام التقليدي والفلسفة المنحدرة عن الإغريق، حتّى بات من الممكن تجريد جملة من الأصناف التي يتّخذ فيها العدل هذا الشكل أو ذاك. وقد نستطيع حصر هذه الأصناف في الوجوه التالية:

الوجه الأوّل: العدل الكلامي، أي العدل المتعلّق بأفعال الله وأنّها عادلة لا ظلمَ فيها ولا شرّ، والعدل المتعلق بأفعال الإنسان وأنّها حرّة –على مذهب المعتزلة والقدريّة– مكتسبة على مذهب الأشاعرة، مقيّدة أو قسريّة على مذهب الجبرية. وفي نظريّة المعتزلة في العدل يُصار إلى إقامة علاقة ضرورية بين العدل والخير، فالعادل خيّر.

الوجه الثاني: العدل الفلسفي الأخلاقي الذي ينحدر من أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص ويتعلّق به جميع فلاسفة الإسلام، إذ يجعلون العدل جماع فضائل النفس الإنسانيّة وكمالها وتوازنها واعتدالها: الحكمة، والشجاعة أو النجدة، والعفّة، والعدل. وفي هذا الصنف من العدل أيضًا لا ينفصل العدل عن الخير[١٢].

---

٩ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، حققه وعلق عليه مصطفى السقا، ط ٣ (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي الحلبي وأولاده، ١٩٥٥)، ص ٧٨.

١٠ هكذا في الطبعات المتداولة من كتاب ابن قيم الجوزية، وهكذا أثبتها المحدثون (جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**)، لكن الأصحّ، وفقًا للسياق: العدل. ويَبْعد أن يكون ابن القيم ومن أخذ عنه قد جعل لـ (العقل) هذه المكانة.

١١ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨-١٩٧٠)، ج ٤، ص٣٧٣، وفهمي جدعان: «في العدالة والشورى والديمقراطية،» في: جدعان، **رياح العصر**، ص ١٨٧-٢١٧، وفي **الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ١٤٥-١٥٠.

١٢ في التمييز الذي يقيمه الفارابي بين المدينة الفاضلة ومضادّاتها من المدن الجاهلة، يجعل التعاون والاجتماع لنيل الخير الأفضل والكمال الأقصى مبدأً لبلوغ السعادة في الحقيقة، بينما يجعل «التغالب والتهارج» اللذين يطلبان السلامة واليسار والكرامة واللذّات، بقهر كلّ طائفة أو قبيلة أو مدينة لغيرها، مبدأً لنيل السعادة. ويضيف أنّ «هذه الأشياء هي التي في الطبع، إمّا في طبع كلّ إنسان أو في طبع كلّ طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذًا التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتّفق منها. والمقهور إمّا أن يُقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قهر على كرامته وبقي ذليلًا ومستعبدًا تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضًا من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضًا عدل. فهذه كلّها هي العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطي من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخير أكثر، والأقلّ غناء فيها أقلّ. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطى الأعظم غناء فيه كرامة أكبر، وإن كانت أموالًا أعطى أكثر. وكذلك في سائرها. فهذا هو أيضًا عدل طبيعي عندهم. قالوا: وأمّا سائر ما يسمّى عدلًا، مثل البيع والشراء، ومثل ردّ الودائع، ومثل أن لا يغصب ولا يجور، وأشباه ذلك، فإنّ مستعمله إنّما يستعمله أوّلًا لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج»، انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، ترجمة يوسف كرم، ج. شلالا وأ. جوسن (بيروت: [اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع]، ١٩٨٠) ص ١٠١-١٠٢ و١٣٥-١٣٦. وليس يخفى أنّ مدينة الفارابي هي مدينة التعاون والاجتماع. أمّا مدينة التغالب والتهارج التي يدور عليها هذا النصّ وتقوم على أنّ «ما في الطبع هو العدل» فهي مدينة السفسطائيّين: بولوس وكاليكليس، وخاصّة ترازيماخس.

الوجه الثالث: العدل الشرعيّ الذي يتقوّم بمبدأَي الحلال والحرام وبإنفاذ الأوامر والنواهي التي انطوت عليها الشريعة من حيث هي تعبّر عن إرادة الله العادل وأحكامه، وتتوخّى تحقيق مكارم الأخلاق، والخير العامّ، وسعادة الدارين، والمصلحة، وردّ الأمانات والحقوق إلى أصحابها. وبهذا العدل، في دين الإسلام، توزن جميع أنواع العدل الأخرى ومظاهره. ويلحق به ما يسمّى «العدل الإجرائي»، أي العدل المتعلّق بضبط الإجراءات القضائية وإحكامها وسلامتها ونزاهتها(١٣).

الوجه الرابع: العدل السياسي والاجتماعي، وقد اتّخذ في التجربة التاريخية ما سُمّي السياسة الشرعيّة، وهي تُعنى بإصلاح العلاقات بين الراعي والرعيّة، وبتحقيق المصلحة العامّة في مختلف المؤسّسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية وبتطبيق مقاصد الشريعة، درءًا لفساد العمران وأفول الدول(١٤).

وفي العصر الحديث، وبتأثيرٍ من الفكر الليبرالي الغربيّ الحديث، وخاصّة من فلاسفة الأنوار الفرنسيّين، استمرّ مفهوم العدل -وقد قُرن بمفهوم الحرّية- في احتلال مكانة مركزيّة لدى مفكّري النهضة العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين. واستوى في ذلك المفكّرون العرب، المسلمون والمسيحيون: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد بن أبي الضياف، وفرح أنطون، وشبلي الشميل، وأديب إسحاق، وسلامة موسى، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين... وسواهم، إذ أشادوا جميعًا بالحكم المؤسّس على الحكمة والعدل والحرّية(١٥). غير أنّ مفهومَي العدل والحرّية، في أعمال هؤلاء جميعًا، ظلّا من بعض لواحق «الأنوار» وفواعلها وظلالها، مثلما أنهما كانا استجابة «وقتية» مباشرة لمطالب العصر.

---

١٣ يطلق مجيد خدوري على هذا العدل مصطلح «العدل الإلهي» ويرى أنّ العلماء كانوا متّفقين على «أنّ العدل الإسلامي في صورته المثاليّة تعبير عن العدل الإلهي» وهو يوجز مصادره وافتراضاته على النحو التالي:

«أولًا: لمّا كان منشأ العدل من مصدر إلهي بالغ السموّ، فإنّ الإنسان لا يستطيع أن يحدّده إلّا بالدليل المتوافر له. ومثل هذا الدليل لا يمكن بالنسبة للبعض أن يوجد إلّا في الوحي. وأصرّ آخرون على أنّ العقل ضروريّ لفهمه. واعتُرف بالمنهجين في نهاية المطاف. لكن الوحي كان ولا يزال يُعَدّ هو الذي يوفّر الدليل الأهمّ.

ثانيًا: يتطابق العدل مع الصفات الإلهية، لهذا لم يكن العدل مفهومًا بسيطًا يسهل على العلماء تحديده أو تعريفه بمصطلحات بشرية. فعدّه بعض المفكّرين تجسيدًا لأسمى الفضائل الإنسانية، ورأى آخرون أنه فيض مباشر من الله، وعدّوه معادلًا للكمال الإلهي. واتفقوا جميعًا على أن العدل، سواء بمعيار إلهي أم بمعيار إنساني، فكرة مثالية يسعى الإنسان إلى تحقيقها في فضائلَ إنسانية مهمّة.

ثالثًا: إنّ موضوع العدل الإلهي Subject هو أولئك الذين آمنوا بالله الواحد العادل. وأمّا الآخرون -أي بقيّة بني البشر- فهم هدف ذلك العدل Object. والعدل الإلهي، مثل شريعة الله، ليس كاملًا وحسب، بل هو أبديّ، بصرف النظر عن الزمان والمكان. وهو مُعَدّ من أجل تطبيقه على كلّ البشر، وباستطاعة حتّى الذين لا يؤمنون بالله الواحد أن يلوذوا به إن أرادوا.

رابعًا: إنّ معيار العدل، سواء قرّره العقل أم قرّره الوحي، يبيّن للناس سبيلَي الصواب والخطأ، فيتبع الجميع، كلّ حسب الضوء الذي يهتدي به، الصواب، ويتجنبون الخطأ من أجل تحقيق الخير في الدنيا والخلاص في الآخرة؛ وبعبارةٍ أخرى من أجل تحقيق السعادة في كليهما»، انظر: خدوري، ص ٢٢٣-٢٢٤.

١٤ في فصلين بارزين من فصول (المقدمة)، يقف ابن خلدون على دور القهر والجور والظلم في حياة المُلك والدولة من وجه، والعمران من وجهٍ آخر. فـ «إرهاف الحدّ مضرّ بالمُلك ومفسد له في الأكثر» (ابن خلدون، «المقدمة،» الكتاب ١، الجزء ١، ص ٣٣٠-٣٣٢)؛ والظلم – وبخاصّة ما تعلّق منه بما هو اجتماعي – اقتصادي من أبواب المعاش والتحصيل والكسب وما يطال الاعتداء على الناس في أموالهم ومكاسبهم – يولّد كساد أسواق العمران وانتقاص الأحوال واختلال حال الدولة، وهو «مؤذن بخراب العمران» وعائد على الدولة بالفساد والوبال والانتقاض (المصدر المذكور، ص ٤٩١-٤٩٣). وخالص الأمر أنّ العدل هو الضامن للمُلك والعمران، وأنّ النظر السياسي العقلي والنظر الشرعي كليهما يتقومان به.

١٥ انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، [١٩٦٨])؛ فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٤ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، وعزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، عالم المعرفة؛ ٣٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠).

(٢)

يفصلنا اليوم عن التجربة التاريخية قرون متطاولة، وعن عصر النهضة، قرن وبعض القرن. وجميع المعطيات والظروف التاريخية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية قد طاولها التغيّر والتبدّل والتطوّر، على نحو بطيء في بعض المواطن، متسارع متعاظم في بعضها الآخر. وما عدنا اليوم ما كنّا عليه بالأمس، على الرغم ممّا يفرزه قرننا الجديد من تطوّرات يجنح بعضها إلى إعادة إنتاج الماضي البعيد، الماضي «السلفي». ولقد ظلّ القرن العشرون متعطّشًا لجملة القيم والمبادئ التي حقّقت للغرب الحديث التقدّم والظفر والرفاهية. ذلك أنّ الحقبة الاستعماريّة والحقبة «الوطنية» كلتيهما، لم تُمتّعا هذا العالم إلا بأطياف الحداثة وأوهامها. فقد ظلّت جميع القيم والغايات التي سعى لتحقيقها مفكّرو النهضة وقوى الحرّية والتحرّر العربية مصابة في الصميم. وإذا كانت مطالع القرن الجديد تعلن تطوّرات متفاوتة العمق في أحوال عددٍ من الأقطار العربيّة، فإنّ هذه التطوّرات، وخاصّة منها ما يتعلّق بالعدل والحرّية، تجتاز أوضاعًا عصيبة ومخاطرَ حقيقية، وذلك بسبب اختلاط وقائعها واضطراب أهدافها ونجاح بعض القوى المضادّة للتقدّم في حيازتها، فضلًا عن التدخّل الكبير لقوى الهيمنة الخارجية الساعية لتجريد الوقائع الجديدة من غائياتها الأصلية الحقيقية وتزييفها. في أتون هذا الحراك يراد للحرّية «المبرمجة»، تارةً حقيقية وتارةً زائفة، أن يكون لها السبق والأولويّة والقطع، ويُقصى العدل إقصاءً تامًّا، على الرغم من أنّ جميع القرائن تشير إلى أنّ «الشرّ الاجتماعي» الشاخص في غياب العدل في جملة القطاعات الإنسانيّة العربيّة، يطلب علاجًا مباشرًا ومقاربة جذريّة وأسبقية في التدخّل.

والسؤال الذي يحكم القول هنا هو التالي: إذا كان العدل هو المبدأ الأسمى الذي تطلبه مجتمعاتنا ومؤسّساتنا ودولنا اليوم، وأنه، مثلما يقول جون رولز في **نظريّة العدالة**، «الفضيلة الأولى للمؤسّسات الاجتماعية»، فما هي طبيعة هذا المبدأ؟ وما هي النظرية التي تلائم أوضاع مجتمعاتنا وتأذن بتحقيق أكبر قدرٍ من «طيب العيش»، إذ إنّ العدل، مثلما يقول بول ريكور، جزء متمّم لأمنية العيش الطيّب أو هناءة العيش. والمسألة في نهاية التحليل مسألة أخلاقية، والسؤال الذي يُطرح هنا وينتمي إلى حقل الأخلاق، مثلما يقول ريكور مرّةً أخرى، ليس: ما الذي ينبغي لنا أن نفعله؟ وإنّما: كيف نريد أن نقود حياتنا؟ وهذا الوضع للسؤال يمثّل في حقيقة الأمر انتقالًا من المنظور الأخلاقي الغائيّ إلى المنظور الأخلاقي الديونطولوجي[١٦].

في المعطيات الثقافية العربيّة الإسلاميّة، وفي المجال السياسي والاجتماعي والفقهي، أو القانوني، لا نجد «نظرية» في العدل، وإنّما نجد وقائعَ أو إجراءاتٍ أو حالات توصف بأنها عادلة أو ظالمة أو جائرة، ويتعذّر تجريد نظريّة منها. ونحن لا نجد هذه النظرية إلّا في النظم الفلسفية المستقاة من الإغريق، وهي نظم تتردّد ما بين فلسفة أكسيولوجية في الأخلاق عند أفلاطون قوامها فضائل النفس العاقلة والغضبية والشهوية (الحكمة والشجاعة والعفّة، وجماعها العدل)، وبين فلسفة عملية في السياسة المعيارية، عند أرسطو، قوامها «العدل التوزيعي» الذي بإخراجه المرأة والعبيد والأجانب من «جنّة الحرّية والمساواة»، يخرج على العدل.

أمّا نظرية العدل الكلامي، فإنّها تنطوي على مبدأين إيجابيّين: الأوّل أنّ الله خيرٌ مطلق؛ والثاني أنّ الإنسان حرّ مسؤول عن أفعاله. وكلاهما ذو جدوى في عملية التقدّم الإنساني والاجتماعي.

وأمّا العدل الشرعي (أو القانوني)، فإنه، بكلّ تأكيد، ينطوي على قدرٍ عظيم من الأحكام القمينة بالاعتبار والمراجعة في أيّ نظر ديونطولوجي عربيّ معاصر، لسببٍ بيّن هو أنّ الفاعل الديني يظلّ أحد الفواعل الأساسية في المعطى العربيّ الراهن.

١٦ أفاض بول ريكور القول في هذه المسائل في مباحثه القيّمة في: Paul Ricoeur, *Le juste, Philosophie* (Paris: Éd. Esprit, 1995).

لا شكّ -وقد ألمعت إلى ذلك- في أنّ عصر النهضة العربيّ قد خَصّ مفهوم العدل بمكانةٍ رفيعة، وأنّ هذا العدل ظلّ حلمًا يداعب جميع حركات النهضة والتحرّر إلى أيّامنا هذه. بيد أنّ الوسع لم يبذل على نحو كافٍ من أجل الإبانة عن طبيعته الذاتية وعناصره المكوّنة. وربّما يكون الاهتمام الأبرز الذي توجّه إلى هذا المفهوم في القرن الماضي -إذا ما استثنينا بطبيعة الحال النظريّة المساواتية التي استقتها الأحزاب الاشتراكية والشيوعية العربيّة من مثيلاتها في الاتّحاد السوفياتي وأوروبا الغربية- هو ذاك الذي مثّله عمل الإسلاميّ سيّد قطب في منتصف القرن الماضي، أعني ما ساقه في كتاب **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (١٩٥١) الذي، على الرغم من طابعه الأيديولوجي المقترن بفكر «جماعة الإخوان المسلمين» وعملها، يظلّ ينتمي إلى التيّار «التكافلي» في فكر النهضة العربيّ، وهو التيّار الذي روّج لمفاهيم «التكافل العامّ» أو «عدل القوام»، عند رفيق العظم على وجه الخصوص، وجنح من بعد ذلك إلى مفاهيم «الجماعية الإسلاميّة» عند عبد الرحمن البزاز، و«اشتراكية الإسلام» عند مصطفى السباعي الذي ينتمي هو أيضًا إلى «جماعة الإخوان المسلمين». والخصيصة التي تسم عمل قطب هي محاولته تقديم نظرية في «العدالة الاجتماعية» تستند إلى «رؤية لاهوتية» منطلقها ما يسمّيه «الوحدة الكونية المتكاملة» الصادرة عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، وهي وحدة يشتقّ منها مبدأ التعاون والتكافل بين أفراد المجتمع، وأنّ الإسلام الذي هو دين التوحيد يعني وحدة جميع القوى الكونيّة، وفي الوقت نفسه هو يعني وحدة -والحقيقة ثنائيّة- العبادة والمعاملة، والعقيدة والسلوك، والروحيات والمادّيات، والقيم الاقتصاديّة والقيم المعنويّة[١٧].

يُرتّب على ذلك أيضًا أنّ العدالة الاجتماعية عنده، أي العدالة في الإسلام وفق تصوّره، هي عدالة إنسانيّة شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة، أي أنّها عدالة تمتزج فيها القيم المادّية بالقيم المعنويّة والروحية امتزاجًا لا انفصامَ معه. ثمّ إنها عدالةٌ تراحم وتوادّ وتكافل لا عدالة تنازع وصراع بين الطبقات. وذلك لا يلغي القول إنّها «إطلاق للطاقات الفرديّة والعامّة»، كما أنّها لا تعني عدالة المساواة في الأجور، وإلغاء التفاوت الاقتصاديّ، وإنّما هي «عدالة مساواة إنسانيّة»، لأنّ الإسلام قرّر مبدأ المساواة الإنسانيّة ومبدأ العدل بين الجميع لكنّه «ترك الباب مفتوحًا للتفاضل بالجهد والعمل»، وقرّر إباحة الفرص المتساوية للجميع، مقيمًا «العدالة» على ثلاثة أسس: التحرّر الوجداني المطلق والعبودية لله وحده، والمساواة الإنسانيّة في الحقوق والواجبات والتفاضل بالتقوى، والتكافل الاجتماعي باعتبار المصلحة العليا للمجتمع وربط الحرّية الفرديّة والمساواة الإنسانية بهذه المصلحة وبسياسة خاصّة للمال تقوم على حقّ الملكيّة الفردية وفق شروطٍ وقيودٍ محدّدة، وأخذًا بمبادئ «المصالح المرسلة» و«سدّ الذرائع» التي تمنح الحاكم «سلطة مطلقة لتدارك كلّ المضارّ الاجتماعيّة»[١٨].

والحقيقة أنّ عملية التنظير التي أقدم عليها سيد قطب تفتقر إلى الأساس الفلسفي والعلمي الذي تقوم عليه، إذ إنّ فكرة «الوحدة المتكاملة» في مطلق الوجود فكرة غامضة يختلط فيها النظر الفلسفي والعلم والحدس من وجه، ويتعذّر من وجه آخر إقامة علاقة منطقية وواقعية بينها وبين الترابط بين المادّي والروحي، وبين العقيدة والسلوك وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية. وواضح أنّ سيد قطب قد اصطنع هذا التقابل اصطناعًا، ترتيبًا على مبدأ «الوحدانية» الذي هو شيء آخر. ومن وجهٍ آخرَ ظلّ العمل الذي أقدم عليه سيد قطب، كالعمل الذي قام به قرينه عبد القادر عودة، رهين الهاجس الصراعي الذي حكم الخمسينيات من القرن الماضي؛ أعني الاستغراق في جدليات «الملكيّة الخاصّة» التي جنح فيها الإسلاميّون إلى المذهب الرأسمالي الليبرالي قبالة المذهب الماركسي الشيوعي. ومع ذلك، فإنّ العناصر والغائيّات الاجتماعية-الاقتصادية التي تنطوي عليها نظريّة قطب في العدالة تظلّ جديرة بالاعتبار.

١٧ سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصر، [د. ت.])، ص ٢٨-٢٩.
١٨ المصدر نفسه، ص ٢٨-٢٩، ٣٥-٧١ و١٠٥-١١٠، وجدعان، **أسس التقدم عند مفكّري الإسلام**، ص ٥٠٧-٥١٨.

أمّا اليوم، فلم يستوقفني النظر- ممّا يتعلق بمبدأ العدل ويقاربه مقاربة نظرية جدّية معمّقة- في الفكر العربيّ المعاصرّ إلّا عند ما خصّه ناصيف نصار من معالجة في بعض فصول كتابيه: **منطق السلطة** (١٩٩٥)، و**الذات والحضور** (٢٠٠٨). في **الأوّل** يعرض لعلاقة العدل بالسلطة السياسية، وفي الثاني يقول قولًا أكسيولوجيًّا وجيزًا «في العدل بوصفه قيمة»، ومن حيث هو جوهريًّا، «وضع حقوقيّ» نابع عن حقوق الكائن الذاتيّ «النابعة من الحرمة الطبيعية التي يتمتّع بها كلّ إنسان»، و«مركوز» أو «متأصّل في حقيقة الكائن الذاتي» وما ينبغي تجريده من أساسه في الطبيعة، والزعم أنّه «إذا كان له مكان بين الناس، فإنه يحتلّه بالاتّفاق في ما بينهم»[١٩]. ومع ذلك، فإنّ «قيمة العدل، مع تجذّرها في حقيقة الكائن الذاتيّ، لا تتحقّق في الواقع الاجتماعي المحسوس إلّا بالكفاح العنيد لبناء مفهومها بناءً عقليًّا يتناولها كمنظومة حقوق، وبالضرورة كمنظومة واجبات وممنوعات يتأسّس عليها التعاون العفويّ والمؤسساتي بين الناس بوصفهم كائنات اجتماعية مسؤولة في ماهيّتها عن هويّتها، ولكلٍّ منها استحقاقه»[٢٠]، لأنّ القصد هو التعاون الاجتماعي القائم على «العدل الأساس» المتضمّن في الحقوق الطبيعية، وهو تعاون بين كائنات تتمتّع بصفاتٍ أساسيّة هي الرغبة والعقل والحرّية والمساواة في الكرامة. ويحتفظ نصار بمكانة الخير في حياة الناس وفي هذه الدنيا، إذ يُرجع العدل إلى هذه القيمة التي هي محور للحياة الأخلاقية التي ينبغي أن يجري التوفيق فيها بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل، وذلك منعًا لانحراف الأخلاق عن مبدأ المساواة في الكرامة ومستلزماته بين الكائنات الذاتيّة. وعنده، «الارتقاء الأخلاقي يتجسّد في الارتفاع إلى أخلاق العدل، ومن ثمّ التوفيق بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل»، وكذلك التوفيق بين العدل والحرّية ورفع التناقض المطلق بينهما[٢١]. أمّا في **منطق السلطة**، فينظر في الارتباط الجوهري بين السلطة والعدل، بعيدًا عن «السيطرة» التي لا تعمل بمقتضى العدل، وتعزيزًا للغاية العليا التي يسعى إليها الإنسان في حدود الجانب الدنيوي والاجتماعي، وهي السعادة. وفيه يعرّف العدل بأنّه «ترتيب اجتماعي يعترف لكلّ ذي حقٍّ واستحقاقٍ بحقّه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتّع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له تحت شروط معيّنة»[٢٢]. والقول في الرابطة بين السلطة والعدل يقود إلى مجال العدل السياسي والعلاقة بين الدولة والعدل. فللدولة الحقّ في الوجود والاعتراف به، داخليًّا وخارجيًّا، ولها أيضًا بوجهٍ خاصّ حقّ الملكية، بحدود، حفاظًا على المصلحة العامّة واحترام المصلحة الخاصّة وازدهار المجتمع بوجهٍ شامل[٢٣]، لأنّ «الدولة العادلة لا تستخدم حقّها في الملكية من أجل التجبّر على أعضائها، بل من أجل توزيع فوائد الثروة العامّة في المجتمع على هؤلاء الأعضاء، بعد اقتطاع ما هو ضروريّ لبقائها ونموّها»[٢٤]. وللدولة أيضًا حقّ التشريع، لنفسها ولأعضائها، والعدل التشريعي أو القضائيّ هو الشرط العامّ للعدل في المجتمع السياسي. ويرتبط أيضًا بالسلطة السياسيّة العدل الاقتصادي وأنواع أخرى فرعية من العدل يمكن ردّها إلى عدلٍ واحد شامل لكلّ ما يجري في المجتمع هو العدل الاجتماعيّ الذي يخصّه نصار باهتمامٍ بالغ يستحضر فيه عمل أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن مبدأ «العدالة الاجتماعية»: جون رولز وكتابه **نظريّة في العدالة** الذي أسّس تصوّره على نظريّة العقد الاجتماعي المنحدرة عن لوك وروسو وكانْط، ذاهبًا بها إلى التآلف بين الحرّية والمساواة. لكن نصار لا يأخذ بالنظريّة التعاقديّة، وإنّما يختار القول بالنظريّة الطبيعيّة. ثمّ إنه، خلافًا لمن يذهب إلى ربط العدل الاجتماعي بالمساواة أو يوحّد بينهما، لا يسلّم

١٩ ناصيف نصار، **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨)، ص ٣٧٧-٣٧٨.
٢٠ المصدر نفسه، ص ٣٧٠.
٢١ المصدر نفسه، ص ٣٨٤-٣٨٦.
٢٢ نصار، **منطق السلطة**، ص ٢٣٧.
٢٣ المصدر نفسه، ص ٢٥٠-٢٥٥.
٢٤ المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

بالتفسير المساواتي للعدل، ويرى أنّ المعنى الفلسفي للمساواة بين الأفراد الاجتماعيّين هو المساواة في الكرامة الإنسانيّة، أمّا دفع المساواة إلى ما هو أبعد من ذلك -على طريقة المذهب المساواتي- فتجاوزٌ لطبيعة الأشياء وتشويهٌ لخصائصها التي تؤكّد حقيقة الفوارق بين الأفراد الاجتماعيّين. المماثلة بين الأفراد حقيقة اجتماعيّة، لكن فرديّة كلّ فرد اجتماعي من حيث هو كائن حيّ فريد حقيقة ينبغي احترامها. يعزّز هذا المذهب عنده اعتبار الحرّية مقوّمًا جوهريًّا من مقوّمات الفرد الإنساني، وفي ذلك تأكيد للمساواة من وجه وللتمايز الذي تولّده الدينامية المبدعة للحرّية من وجهٍ آخر. وعنده أنّ «الأولويّة في العدل الاجتماعي هي لمبدأ الحرّية، وبخاصّة الحرّية الاجتماعية بأوسع معانيها. إلّا أنّ الأولويّة لا تعني الإطلاق. فلا إطلاق في العدل الاجتماعي للحرّية، ولا لمبدأ الحرّية. هذا هو وضع الإنسان الحرّ الذي تلازم الاجتماعية طبيعته. كلّ فرد محدود بكلّ فرد موجود معه، ومضطرّ إلى تنظيم ممارسته لحرّيته معه. وفي بعض الحالات، يضع مبدأ آخر، مثل مبدأ المنفعة العامّة، حدودًا قاسية أمام مبدأ الحرّية. إنّ حقّ كلّ فرد في الحرّية وفي التمتع بها هو حقّ طبيعي واجتماعي في الوقت نفسه: فهو من العدل ما دام يتلاءم مع الحقّ نفسه لغيره من أفراد الدول وللدولة نفسها. ومن البديهي أن الحرّية الاجتماعية لا تكون بمعناها التامّ من دون التزام»[٢٥]. ثمّ «إنّ احترام المساواة في الكرامة الإنسانيّة يتطلّب تأمين فرص متكافئة أمام الأفراد الاجتماعيّين تسمح للفوارق فيما بينهم بالظهور من دون حكم اجتماعي مسبق عليها، وبخاصّة في التربية والتعليم. فالفرص المتكافئة، المتغيّرة بحسب مستويات النموّ وأنواع الطلب، تبعد الأفراد عن المساواتية الظالمة، وتمنحهم القدرة على تجنّب التفاضلية الجائرة». ويترتّب على ذلك ضبط التفاوت الاقتصادي الاجتماعي على قاعدة تكافؤ الفرص، ضمن حدود الفوارق الناتجة من العمل. وحتّى يستقيم العدل ينبغي تعزيز الخدمات الاجتماعية العامّة من أجل إعادة توزيع الثروة الاجتماعية وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب كلّهم من حيث هم أفراد متضامنون، لا من حيث هم أفراد أنانيّون. «فالقاعدة الصحيحة التي ينبغي اعتمادُها في هذا الصدد هي قاعدة التضامن التي تنقل التعاون من مستوى الحسابات الأنانيّة إلى مستوى المساهمة الواعية في المصير العامّ للمجتمع»[٢٦]، والطريقة المثلى لتحقيقها تستند إلى سياسة ضرائبية ملائمة وسياسة خدماتيّة شاملة. بذلك يكون العدل شرطًا من شروط سعادة المجتمع، فضلًا عن أن يكون شرطًا للتعاون والوئام والسلام الاجتماعي. وبجملة هذه المواقف يمكن القول إنّ ما يجنح إليه نصار يرتدّ إلى نظريّة ليبرالية تكافليّة أو تضامنيّة، قوامها تأسيس العدل على مبدأ «الحقّ الطبيعي» لا على مبدأ التعاقد.

وفي اعتقادي، على الرغم من الجدل الذي يمكن أن يثيره القول بردّ العدل إلى الحقّ الطبيعي، وأنّ العدل «مغروز» في الكينونة الإنسانيّة، فالليبرالية التكافلية تستحقّ أن تكون مركز الاعتبار في مقاربتنا الديونطولوجية لمبدأ العدل في عالمنا العربيّ. ثمّ إننا إذا شئنا اليوم أن نقابل بين المنظور الذي يختاره نصار الليبرالي، والمنظور الذي نجده عند سيد قطب الإسلاميّ، فإنّنا لا بدّ أن نُقرّ بأنّ ثمّة بينهما قدرًا من المماثلة وقدرًا أعظم من الاختلاف. ثمّة اتّفاق مبدئي -وعامّ- على الانحياز إلى الليبراليّة التضامنيّة في المجال الاقتصاديّ (في مسائل الملكيّة الفردية، والمساواة الإنسانية، والمنفعة العامّة، والتكافل الاجتماعي، ورفض المذهب المساواتي، وإقرار مبدأ الربط بين السياسة والاقتصاد وبين الأخلاق). لكنْ ثمّة اختلاف جوهريّ بين الرؤية الدينيّة أو اللاهوتيّة عند قطب، والرؤية الدنيويّة عند نصار، وبخاصّة أنّه يربط ربطًا عضويًّا بين العدل والعلمانيّة[٢٧]، إذ يؤكّد أنّ المرتكز الأساس للعلمانيّة هو العدل الطبيعي. وكذلك ربط نصار بين العدل والحرّية. أمّا قطب وعموم الإسلاميّين،

٢٥ المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
٢٦ المصدر نفسه، ص ٢٧٨-٢٧٩.
٢٧ ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١)، ص ٢٤٧-٢٨٥.

فقد ربطوه بالعبوديّة لله، وقيّدوا الحرّية، وبخاصّة الاجتماعية تقييدًا عظيمًا. هذه المقابلة «الخارجيّة» مفيدة، لأنّها ذات صلة بالتقابل الحالي الذي يشهده المسرح العربيّ، بين الإسلاميّين من طرف والليبراليّين من طرفٍ آخر، وهو تقابل يمدّ جذوره في الفكر العربيّ الحديث منذ أحمد لطفي السيد وطه حسين والمحدثين المجدّدين[٢٨].

(٣)

حين وجّهت هذا القول ليكون قولًا في العدل في حدود ديونطولوجيا عربيّة، فإنّني كنت في حقيقة الأمر أضمر الاعتقاد أنّني لا أقارب الموضوع مقاربة كونيّة تنطوي على التسليم بمفهومٍ متداول عند الكثيرين، وهو أنّنا نحن البشر ننتمي جميعًا إلى «حضارة واحدة»، وإنّما أختار مقاربة تنطوي صراحة على هاجس «الدفاع عن هويّة خاصّة» هي هويّتنا نحن. أي إنّني أحرص على تحرير مخيالنا ودماغنا من استبداد الفلسفات الأحاديّة التي تنكر على «الثقافات الخاصّة» تميّزها وفرادتها وجمالياتها بل وعبقريّاتها. وفي اعتقادي أنّ الجريمة الثقافية العظمى التي تقترفها فلسفة العولمة الثقافية الأحادية تكمن في الجَوْر الذي تلحقه بالفرادة الفذّة للحضارات الإنسانيّة المتعدّدة المتباينة، إذ تفْتئت على الأصالة الذاتية لهذه الحضارات وتدمجها في حضارة كونيّة مطلقة ليست في حقيقة الأمر إلّا حضارة ظافرة ذات مكوّنات معرفيّة وعلميّة وتقنية وثقافيّة ومادّية –ونسبيّة زمنية أيضًا– يزعم أصحابها أنّها الأكمل والأمثل والأجدر بالاقتداء والبقاء.

لا يعني ذلك بكلّ تأكيد، أنّ هذه «الثقافة الكونيّة لا تشتمل على ثلّةٍ من المبادئ والقيم التي يمكن أن تكون ثاوية في هذه الحضارة أو تلك، أو التي يمكن إغناؤها بها، وإنّما يعني أنّ الرؤى الكونيّة الأحاديّة هي رؤى استبدادية ليست في حقيقة الأمر إلّا رؤية فريق دون آخر، أي الفريق الأقوى، الفريق الذي تسمح له قوّته وطغيانه بأن يفرض على الآخرين طريقته في التفكير وفي العمل وفي السلوك، بحيث يجد نفسه، أي يجد قوّته وحضوره وتأثيره وفاعليّته في كلّ مكان. وبالطبع تؤدّي الأذرع «الإعلاميّة» هنا دورًا حاسمًا في إشاعة هذه الرؤى وتجذير قيمها ومبادئها ومسلكياتها ورموزها وتوطينها. في مقالة استفزازيّة عنوانها: «في مديح الإمبريالية الثقافية»، يقول أحد كبار المسؤولين في إدارة بيل كلينتون، وهو ديفيد روثكوف: «ينبغي أن يكون الهدف الرئيس للولايات المتّحدة في سياستها الخارجية في عصر الإعلام أن تكسب معركة تدفّق الإعلام العالميّ، وذلك بالسيطرة على 'الأمواج' (القنوات والإذاعات)، تمامًا مثلما كانت بريطانيا العظمى تسيطر في الماضي على البحار»؛ ثمّ يضيف: «من المصلحة الاقتصاديّة والسياسيّة للولايات المتّحدة أن تحرص على أن تكون اللغة الإنكليزية هي اللغة المشتركة إذا ما تبنّى العالم لغةً مشتركة؛ وأن تكون المعايير أميركيّة إذا ما توجّه العالم نحو معاييرَ مشتركة في مجال الاتّصالات والأمن والنوعيّة، وأن تكون البرامج أميركيّة إذا ما جرى الارتباط بين الأطراف المختلفة في مجال التلفزيون والراديو والموسيقى؛ وفي حالة بلورة قيم مشتركة، أن تكون هذه القيم قيمًا يتبيّن فيها الأميركيون أنفسهم». فما هو حسنٌ للولايات المتّحدة حسن بالنسبة إلى البشريّة. «وما ينبغي للأميركيّين أن ينفوا حقيقة أنّ شعبهم، من بين جميع الشعوب في تاريخ العالم، هو الأعظم عدالةً وتسامحًا والأكثر رغبةً في أن يراجع نفسه وأن يحسّن من نفسه على الدوام، وأنّه النموذج الأفضل للمستقبل»[٢٩].

أقصد من سوْق هذا النصّ الذي يصرّح بتفوّق رؤية مجتمع ما أو حضارةٍ ما، في إدراكها وفهمها وتحديدها للعدالة وغيرها، أن أقول إنّ مذهبًا يدّعي لنفسه هذا النظر المستبدّ في شأن العدل، هو مذهب غير عادل، وإن

٢٨ جدعان، **في الخلاص النهائي**، ص ١٥٣-٢٣١.

29 David Rothkop, «In Praise of Cultural Imperialism?» *Foreign Policy,* no. 107 (Summer 1997), and Serge Latouche, *Justice sans limites: Le Défi de l›éthique dans une économie mondialisée* ([Paris]: Fayard, 2003), p. 226.

هذا المذهب ونظائره تسوغ تمامًا الذهاب إلى حدود معطياتنا الثقافية وغائيّاتنا الوجوديّة وتطلّعاتنا الخاصّة في بحثنا عن العدالة الجديرة بأن تكون العدالة الملائمة لمجتمعاتنا ولحياتنا الذاتيّة في هذا العالم.

قد يكون من أوّل ما ينبغي أن يقال في مسألة العدل إنّ «العدل ليس من هذا العالم»؛ الظّلم هو الذي يحيق بوجود الإنسان في هذا العالم، ومثلما يقول بول ريكور: «الشعور بالظلم هو التجربة الأولى التي تدخلنا إلى مشكل العدل». وفي عالمنا الحديث، لا شكّ في أنّ الاقتصاد الرأسمالي هو المكان الأبرز للظلم، وأنه، مثلما يقول ليفيناس: في عالم يحكمه الاقتصاد لا يكون للعدل من موضوع إلّا المساواة الاقتصادية[30]. المساواة هي قرين العدل. لكن الحقيقة هي أنّ المظالم الاقتصادية في العالم العربيّ ليست هي الوحيدة التي تستجلب أمر العدل، فثمّة إلى جانبها المظالم السياسيّة الماثلة في الاستبداد والافتئات على الحرّيات الأساسية، والمظالم القانونية والاعتداء على الحقوق، والمظالم الاجتماعية الشاخصة في غياب العدالة الاجتماعية والمساواة واحترام الكرامة الإنسانيّة. والسؤال الرئيس بالطبع هو: كيف يتأتّى لنا أن نخرج من هذه المظالم؟ وما هو المبدأ الديونطولوجي الذي يصلح للتحرّر منها وإقامة بنيان العدل الراسخ الجدير بتأسيس الأمن والطمأنينة والسعادة وطيب العيش؟ وليس المقصود هنا هو وضع سلّم للأحكام والإجراءات «الفرديّة» المفضية إلى العدالة، وإنّما المقصود هو الوقوف على الآليّات الأخلاقية الوظيفية والسياسية الفاعلة والضامنة لتحقيق الوضع العادل.

في إطار البحث عن نظرية للعدالة في الموروث الثقافي العربيّ وفي الأدبيات الفلسفية السياسية والأخلاقية المعاصرة، نظريّة ذات جدوى في مقاربة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العربيّة المعاصرة، لا نملك إلا أن نستحضر جملة النظريات المتداولة اليوم في الفضاء العالميّ، ونرفدها بما انطوت عليه المعطيات التاريخية الصلبة -في اعتقادي- التي تمتدّ في حاضرنا، وبالمعطيات الراهنة التي تحكم أفعالنا وتستأثر باهتماماتنا. بتعبير آخر، على الرغم من أنّنا نحرص على الدفاع عن هويّتنا الثقافية وعلى تحرير مخيالنا من استبداد العولمة، علينا أن نقرّ بأنّ فلاسفة اليونان وفقهاء الإسلام ومفكّري الغرب الحديث والمعاصر قد وضعوا أيديهم على جملةٍ من المبادئ الكبرى التي أداروا عليها الحياة الأخلاقيّة والسياسية التي لا نملك اليوم إلا أن نستأنف النظر فيها ونراجعها قصدًا إلى إدراك الصيغة الملائمة لأوضاع مجتمعاتنا في خصوصياتها الذاتيّة والتاريخيّة.

لا تثريبَ علينا في أن نكرّر القول إنّ مبدأ العدالة كان أحد أعظم المبادئ الأخلاقية والسياسية التي شغلت فلاسفة اليونان -وبخاصّة أفلاطون وأرسطو- وأنّ هذا المبدأ قد رُبط عندهم بالخير الأسمى، وأنّ العصور التالية، وصولًا إلى أزمنتنا الحديثة، قد جعلت منه أحد المبادئ المركزية للفلسفة السياسية والمعيارية، على الرغم من التفاوت والاختلاف في تحديد طبيعته ومتعلّقاته. واليوم أيضًا، وبسبب القهر والظلم وغياب المساواة على وجه الخصوص، تتطلّع جميع شعوبنا إلى هذا المبدأ من حيث هو بابٌ رئيس للخلاص. وفي الغرب كذلك، ومنذ أن أذاع جون رولز كتابه **نظرية العدالة** سنة ١٩٧١، يغزو مفهوم العدالة جميع الأعمال الفلسفية والفكرية التي تدور في حقل الفلسفة السياسية المعيارية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة الاجتماعيّة. وبالطبع لا نملك نحن إلا أن نستحضر النظر المعاصر في هذه المسألة، مثلما نستحضر ما نجده ملائمًا في النظر العربيّ الموروث الممتدّ في الحاضر، لنتبيّن الطريق الأنجع لمقاربة الموضوع وتحديد اتّجاهنا الأنسب لفضاءاتنا الخاصّة.

يلاحظ وِل كيمليكا أنّنا حين نستحضر المشهد السياسي التقليدي في الغرب على وجه الخصوص، نتبيّن أنّ الأفكار السياسية تمتدّ على محورٍ قطباه اليسار واليمين. وبحسب هذه الصورة، فإنّ الأفراد الذين يجنحون إلى اليسار يؤمنون بالمساواة، وأنهم بالتالي يأخذون بطريقةٍ ما من الاشتراكية؛ أمّا الأفراد الذين يقعون إلى اليمين

30 Emmanuel Levinas, *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre,* Figures (Paris: B. Grasset, 1991), p. 116.

فإنهم يؤمنون بالحرّية، وهم بالتالي يميلون إلى رأسمالية بلا قيود. أمّا في وسط المحور، فتتموضع طوائف، أبرزها الليبراليون الذين يؤمنون بمزيج غامض مختلط من المساواة والحرّية، وهم بالتالي أنصارٌ لرأسماليّة معتدلة هي رأسمالية «دولة الرعاية». بيد أنّ هذا التقدير لواقع الأمر لم يعد اليوم قاطعًا، لأنه من ناحيةٍ يجهل عددًا من المشكلات المهمّة، وبخاصّة تلك المتعلّقة بضرورة التمييز بين الفضاء الذكوري والفضاء النسائي في الدولة وفي الاقتصاد والمنزل والعائلة، وكذلك ما يتعلّق بالمشكلات التي يثيرها المذهب «الجماعَتي». والنظريّات السياسية التقليدية، يمينًا ويسارًا، تهمل هذه المجالات أو تزعم أنّها لا تثير أيّ مشكلة ذات صلة بالعدالة أو بالحرّية. ومن وجهٍ آخرَ، لا يأبه هذا النظر بالسياق التاريخي، إذ إنّ إطلاق أيّ حكم معياري سياسي لابدّ أن يستند إلى تعليل التقاليد والممارسات التي تحكم حياتنا التاريخية والاجتماعية، ونحن لن نستطيع أن نفهم الحركة النسويّة أو المذهب الجماعتي إذا ظللنا متشبّثين بتأقطب اليمين واليسار.

فضلًا عن ذلك، تستند النظريات المختلفة إلى «قيم مؤسِّسة» متباينة. فعلّة الاختلاف بين اليمين واليسار في شأن الرأسماليّة تكمن في أنّ اليسار يؤمن بالمساواة، بينما يؤمن اليمين بالحرّية. ولمّا كانت قيمهما الإنسانيّة متعارضة ولا توافقَ بينها، فإنّ الخلافات لا يمكن أن تحلّ عقليًّا. يستطيع اليسار أن يدافع عن القضيّة التالية: إذا كنت تؤمن بالمساواة فعليك أن تنتصر للاشتراكية؛ مثلما أن اليمين يمكن أن يؤكّد: إذا كنت تؤمن بالحرّية فعليك أن تكون نصيرًا للرأسماليّة. لكن ليس ثمّة أيّ وسيلة لتقديم الدليل على صحّة مبدأ المساواة في قبالة مبدأ الحرّية، والعكس صحيح، لأنّنا ههنا بإزاء قيم مؤسّسة وأنه لا تتوافر أيّ قيمة أو مقدّمة أسمى أو أعلى يمكن أن يحتكم إليها الطرفان المتصارعان. ومهما تعمّقنا في النظر في هذه المسائل، فإنّها تبدو لنا غير قابلة للحلّ لأنّنا ملزمون بالاحتكام إلى قيم نهائيّة متصارعة[٣١].

لم تنل التطوّرات المستحدثة من هذه الرؤية التقليدية، إذ إنّ كلّ نظرية من نظريات العدالة الجديدة تميل بدورها إلى قيم نهائية مختلفة. فإلى جانب ارتباط المساواة بالاشتراكية، والحرّية بالليبرتارية، تعتمد النظريّات السياسية الجديدة على «قيم نهائية»، كالاتّفاق التعاقدي (رولز)، و«الخير العامّ» (المذهب الجماعتي)، و«المنفعة» (المذهب النفعي)، و«الحقوق» (دوركن)، و«الذكورة» (androgynie) (النسويّة). وفي هذه الحالات جميعًا نحن قبالة عددٍ متعاظم من «القيم النهائية» التي لا يستطيع أيّ دليل عقليّ أن يوفّق بينها. وذلك من شأنه أن يشكّك في إمكانية بناء نظرية شاملة جامعة في العدالة. ومع ذلك فإنّ السؤال الكبير الذي يثور هو: لماذا يتعيّن علينا أن نعتمد على نظرية أحاديّة في العدالة، إذا كان ثمّة قدرٌ كبير من القيم النهائيّة التي يمكن لها أن تدّعي تحقيق هذه العدالة؟ يجيب كيمليكا: «ليس هناك أيّ شكّ في أنّ الإجابة الوحيدة المعقولة عن هذه التعدديّة في القيم، تكمن في أن نهجر فكرة تطوير نظرية 'أحاديّة' أو 'واحديّة' في العدالة. فإنّ الفكرة التي تعلّق جميع القيم على قيمة عليا تكاد تبدو شكلًا من التعصّب»[٣٢].

يختلف رونالد دوركين مع كيمليكا، إذ يؤكّد أنّ جميع النظريات السياسيّة الحديثة لا تستند فعلًا إلى قيم مؤسّسة مختلفة، وإنما هي تشترك في قيمة نهائية واحدة هي: المساواة، وأن من الممكن رفع التناقضات الظاهرية التي توجد بين نظريات العدالة المختلفة بحيث تفضي إلى هذه الرؤية، وهي أنها جميعًا نظريات في المساواة[٣٣].

31 Will Kymlicka, *Les Théories de la justice: Une Introduction,* trad. de l›anglais par Marc Saint-Upéry (Paris: Éd. la Découverte, 1999), pp. 8-9.

٣٢ المصدر نفسه، ص ١٠.

33 Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), pp. 179-183, and "Comment on Narveson: in Defense of Equality," *Social Philosophy and Policy,* vol. 1, no. 1 (Autumn 1983), pp. 24-40, on the Web: <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=3117116&fulltextType=RA&fileId=S0265052500003307>.

لا يعنيني هذا السّجال هنا، ولا يهمّني أن أستغرق في الدفاع، مع كيمليكا، عن خطأ الاعتقاد أنّ كلّ المذاهب الأخلاقية تستند إلى نواة قاعدية أساسية هي «المساواة»، لأنّ بعضها صريح صراحةً مطلقة في إنكار هذه القيمة، كالمذهب الليبرتاري مثلًا. وقد أضيف إلى ذلك القول إننا جميعًا نتّفق على «أنّ من يعمل ليس كمن لا يعمل، ومن يبدع ليس كمن لا يبدع»، ومهما تكن مشاعر التعاطف عندنا سامية فإننا لا نقبل مبدأ الاستحقاق المتساوي لمن يعمل ومن لا يعمل.

بيد أنّ ما يجدر الوقوف عنده قبل أيّ أمر آخر، هو أن نفترض ابتداءً أنه ليس لدينا أيّ نظريّة محدّدة في العدالة وأنّنا في صدد البحث عن نظرية «عمليّة» لنا. حينذاك سيكون علينا أن ننظر في نظريّات العدالة المتداولة في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعيارية، وأن نرى ما الذي «يلائمنا» منها. وفي اعتقادي، لسياقاتنا الخاصّة الراهنة، أنّ ذلك أجدى، منهجيًّا وواقعيًّا، من أن أدّعي تقليد جون رولز وإعادة تجربة «الوضع الأصلي» و«حجاب الجهل»، الذائعة الصّيت.

إنّ العمل الذي قام به كيمليكا مفيد في هذا القصد إفادةً بالغة، إذ هو يضع يده على أبرز النظريّات الكبرى الراهنة في العدالة، في الفكر الغربيّ المعاصر. وهي عنده ستّ نظريّات: النظريّة النفعية، ونظريّة المساواة الليبراليّة، والنظريّة الليبرتارية، والنظريّة الماركسيّة، والنظريّة الجماعتيّة، والنظريّة النسويّة.

ولأنّ القصد هنا تحديد معالم نظريّة في العدالة في حدود ديونطولوجيا عربيّة، ولأنّ الموروث العربيّ الإسلاميّ ممتدّ فينا مثلما يؤثّر فينا الفكر الغربيّ أيضًا، فإنني أضيف إلى النظريات المتداولة في الفضاءات الغربيّة - وهي نظريّات قابلة للتداول في فضاءاتٍ أخرى- النظريّة التي تنحدر إلينا من التراث العربيّ الإسلاميّ، أعني نظريّة المصلحة، لأرى في نهاية الأمر ما الذي يستدعيه حاضرنا السياسي-الاقتصادي- الاجتماعي-الأخلاقي- التاريخي ويتطلّبه من بين جملة هذه النظريّات، على سبيل «الملاءمة» أو «المناسبة» أو «الجدوى»، اليوم وغدًا.

النظريّة الأولى في العدالة هي النظريّة النفعيّة

تعني النظرية النفعية (Utilitarianism) باختزالٍ شديد، أنّ السلوك العادل أو السياسة العادلة أخلاقيًّا هي التي تنتج أعظم قدرٍ من السعادة لأعضاء المجتمع، أي تعظيم السعادة الإنسانيّة. النظرية ليست جديدة، إذ هي تمدّ جذورها في مذهب اللذّة الأبيقوري، وقد بلورها فلسفيًّا في العصر الحديث جيريمي بنتام وجون ستِوارت مِل. وسِحْرها ممتدّ في الحياة المعاصرة، المستغرقة في «الاقتصادي»، وجاذبيّتها في الغرب، كأخلاق سياسيّة، مستمدّة من وجهين: **الأوّل**، أنّ الغاية التي يتطلّع النفعيون إلى تحقيقها -السعادة والرفاهية- ليست مرهونة بوجود الله والنفس أو أيّ كائنٍ ميتافيزيقي ممكن، فذلك كلّه لا يدخل في حسابات النفعيّين. السعادة، وفقًا لهم، ذات قيمة في حياتنا ويمكنٍ أن تتحقّق من دون أن تكون ذات متعلّقات دينية أو أخرويّة. **الثاني**، أنّ النفعية ذات سمة «ذرائعية»، بمعنى أنّ جاذبيّتها تنجم أيضًا عن النتائج التي تترتّب على ممارستها (Consequentialism) بمعنى أن تكون هذه النتائج نافعة أو مفيدة أو جالبة السعادة لصاحبها، غير ضارّة بالآخرين. وللمنفعة عند النفعيّين مفهومٌ وتعريفات تختلف عند هذا أو ذاك منهم. فبعضهم يذهب إلى أنّ المنفعة مرتبطة بمذهب اللذّة (Hédonisme)، أي «تجربة أو خبرة اللذّة أو الشعور باللذّة الذي يمثّل الخير الأسمى للإنسان، إذ هو الخير الوحيد الذي هو غاية في ذاته والذي من أجله تعدّ كلّ الخيرات الأخرى وسائل. اللذّة هي معيار المنفعة. وبعضهم الآخر يؤكّد أنّ المنفعة هي «حالة ذهنيّة» أو عقلية وليست غبطة أو لذّة، مثال ذلك خبرة النظم الشعريّ الذي يولّد حالة ذهنيّة أو عقليّة خاصّة باعثة على الرضا أو المتعة من دون أن تكون «لذّة حسّية».

وآخرون يذهبون إلى أنّ المنفعة هي «إشباع الخيارات المفضّلة» (satisfaction des préférences) وتعظيمها. وأخيرًا يرى فريق منهم أنّ المنفعة هي إشباع الخيارات العقليّة، أي تلك المستندة إلى معلومات كاملة وأحكام صحيحة، ورفض الخيارات الضالّة (المغلوطة) أو اللاعقليّة[٣٤].

النظريّة الثانية هي نظرية المساواة الليبرالية

يدافع عن نظرية المساواة الليبرالية (Liberalism) جون رولز ودوركين. ونظرية رولز في العدالة تستند إلى الفكرة التالية:

«إنّ جميع الخيرات الاجتماعية الأوّلية -الحرّيات والفرص والدخل والغنى، والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات- ينبغي أن يجري توزيعها على وجه المساواة، إلا أن يكون توزيع غير متساو لمجمل هذه الخيرات أو لواحدٍ منها، مفيدًا للأقلّ حظًّا»[٣٥]. في إطار هذه النظرية العامّة، يربط رولز فكرة العدالة بالتوزيع المساواتي للخيرات الاجتماعية، مع تعديلٍ مهمّ. فنحن نعامل الأفراد على قدم المساواة، لا بإلغاء جميع التفاوتات، لكن بإلغاء تلك التي تُلحق حيفًا ببعض الأفراد. فإذا كانت بعض التفاوتات مفيدةً لكلّ الناس من حيث إنّها تثمر مهارات وقدرات مجدية اجتماعيًّا فإنّها ستكون حينذاك مقبولة لدى الجميع. إنّ التفاوتات مقبولة إذا كانت تزيد من حصّتي الأوّلية العادلة، لكنّها ليست كذلك إذا ما كانت تجور على هذه الحصّة، مثلما هي الحال في النفعية. إنّ المبادئ التي تحكم هذه النظرية هي التالية:

المبدأ الأوّل: لكلّ شخص، من جملة الحرّيات الأساسية المتساوية، حقّ مساوٍ بأوسع قدر، لما يحقّ لجميع الآخرين من هذه الحرّيات؛

المبدأ الثاني: ينبغي للتفاوتات الاجتماعيّة والاقتصادية أن تُنَظّم على نحوٍ:

- يحقّق أعظم النفع للأفراد الأقلّ حظًّا،
- أن تكون متعلّقة بوظائف وأوضاع ميسورة للجميع، في أوضاع سِمَتُها المساواة العادلة في الفرص[٣٦].

وعند رولز أن للمساواة في الحرّية الأسبقية على المساواة في الفرص التي هي بدورها ذات أسبقية على المساواة في المصادر والموارد، واللامساواة ليست مقبولة إلا إذا كانت مفيدة للأقلّ حظًّا[٣٧]. ثمّ إنّ توزيع الموارد يظلّ ضروريًّا للانتقال من المذهب النفعيّ إلى المساواة الليبراليّة.

تهدف مقاربة رولز إلى «تقديم فهمٍ للعدالة يعمّم ويحمل إلى مستوى أعلى من التجريد نظريّة العقد الاجتماعي المشهورة في الصورة التي نجدها، من بين آخرين، لدى لوك وروسو وكانْط»[٣٨]. والقصد نظريّة في العدالة الاجتماعية قائمة على مفهوم للعدالة التوزيعيّة بين أفراد المجتمع. ونقطة الانطلاق هي ملاحظة تناقض المصالح بين المواطنين في كلّ مجتمع، حيث إنّ الأفراد ليسوا حياديّين في أمر الطريقة التي يجري بها توزيع ثمار مشاركتهم، فهم جميعًا يفضّلون القدر الأعظم من المنافع على القدر الأقلّ. ويترتّب على ذلك أنّنا «في حاجةٍ إلى مجموعة من

34 Kymlicka, *Les Théories de la justice,* pp. 17-25.

35 John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), p. 303.

36 John Rawls, “The Basic Liberties and their Priority,” in: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993 - 1996), p. 291.

37 Kymlicka, *Les Théories de la justice,* pp. 64-66.

38 Rawls, “The Basic Liberties and their Priority,” p. 11.

المبادئ للاختيار بين التنظيمات الاجتماعية المختلفة التي تحدّد هذه القسمة للمنافع». «هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الاجتماعية التي تنبّه إليها أرسطو في مفهومه للعدالة التوزيعية، أي المثال الذي بفضله تعني العدالة أن يعطى كلّ شخص ما هو حقّ له».

ويؤكّد رولز أنّنا إذا ما أردنا أن نضمن العدل فإنّ علينا أن نحترم مبدأ «الاستقلال المطلق» للفرد، والاختلاف أو التمييز بين الأفراد، لأنّ «كلّ شخص يمتلك حرمة مستندة إلى العدل الذي لا يمكن انتهاكه حتّى باسم سعادة مجموع المجتمع». لذلك هو يتابع (كانْط) مؤكّدًا أنّ «مبادئ العدل (ينبغي أن تُبين) في البنية الاجتماعية القاعدية عن رغبة البشر في أن يعامل بعضهم بعضهم الآخر من حيث هم غايات في ذاتها، لا من حيث هم وسائل». في هذا المنظور، يؤكّد رولز ابتداءً: «في نظريّة العدالة بما هي إنصاف، مفهوم العدل سابق على مفهوم الخير»، وحقوق المواطنين تتمثّل في ثلّةٍ من «الحرّيات الأساسية التي يتمتّع بها الجميع على قدم المساواة[٣٩]»، لكنّها حرّيات تلتزم بعدالة توزيعية تتنكّر لها النظرية النفعيّة اللامساواتية.

النظريّة الثالثة هي نظريّة الحرية الليبرتارية

تمثّل الحرية الليبرتارية (Libertarianism) تجذيرًا للّيبرالية، أو ليبرالية مسرفة أو غالية، وأصحابها يدافعون عن «السوق الحرّة» ويدعون إلى تحديد تدخّل الدولة في السياسة الاجتماعية، وإلى تعزيز الحقوق الشرعيّة للملكية، من حيث أنّ للأفراد الحقّ في التصرّف الحرّ في ممتلكاتهم بغضّ النظر عمّا إذا كان يترتّب على ذلك زيادةٌ أو نقصان في الإنتاجية. فليس للدولة الحقّ في التدخّل في آليات السوق حتّى لو كان القصد زيادة الفاعلية. ومثلما يقول روبرت نوزيك: «للأفراد حقوق، وثمّة بعض الأشياء التي لا يستطيع لا الفرد ولا المجتمع القيام بها (دون أن يطاول ذلك اغتصابَ حقوقهم)». ولمّا كان للأفراد حقّ التصرّف في ممتلكاتهم على النحو الذي يرونه، فإنّ كلّ تدخّل من جانب الدولة هو بمنزلة «أشغال شاقّة»، إذ هو لا يخرق مبدأ الفاعلية، وإنّما حقوقنا الأخلاقية الأساسية[٤٠]. والليبرتارية تقوم على المبادئ التالية:

- التبادل التجاري الحرّ الشامل،
- المنافسة المطلقة،
- تذبذب الأجور بلا حدود،
- دولة الحدّ الأدنى،
- الحياد الأخلاقي أو عدم الاكتراث الأخلاقي.

كيف يقوم الليبرتاريون بالربط بين العدل والسوق؟ في «نظريّة الحقوق الشرعية للملكية» لدى نوزيك، إبانة عن هذه المسألة على النحو التالي: إذا انطلقنا من الفرضية القائلة إنّ لكلّ فرد حقًّا مشروعًا في الأشياء التي هي في حوزته، فإنّ توزيعًا عادلًا يتمثّل حينئذ، بكلّ بساطة، في كلّ توزيع ينتج عن المبادلات الحرّة بين الأفراد؛

---

٣٩ انظر عرضًا دقيقًا لنظرية رولز في: Quentin Skinner, “On Justice, The Common Good and the Priority of Liberty”, in: Chantal Mouffe, ed, *Dimensions of radical democracy: Pluralism, Citizenship, Community,* Phronesis (London; New York: Verso, 1992), pp. 211-224.

الترجمة الفرنسية: Quentin Skinner, “Sur La Justice, Le bien commun et la priorité de la liberté,” dans: *Libéraux et communautariens,* textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1997), pp. 209-225.

40 Robert Nozick, *Anarchy, state, and Utopia* (New York: Basic Books, [1974]), p. 9.

وكلّ توزيع يجري بثمرة تحويلات ومبادلات حرّة، بدءًا من وضع عادل، هو نفسه عادل. وإنّ فرض أيّ رسوم (ضريبيّة) على هذه المبادلات خلافًا لإرادة المواطنين هو أمر ظالم، حتّى لو كانت هذه الرسوم تُستخدم للتعويض عن التكاليف الإضافيّة التي يمكن أن يكون ضحاياها الأفراد الذين يعانون إعاقاتٍ طبيعية لا يدَ لهم فيها. لأنّ الرسم (الضريبة) الشرعيّ الوحيد هو ذلك الرسم الذي يستخدم في اقتطاع الموارد الضرورية للحفاظ على المؤسّسات القاعدية الضرورية لحماية نظام التبادل الحرّ (الشرطة والقضاء).

وبدقّةٍ أكبر، تستند نظرية حقوق الملكيّة عند نوزيك إلى ثلاثة مبادئ أساسية:

- مبدأ التحويل: ما يكتسب بحقّ يمكن نقله بحرّية؛
- مبدأ الكسب الأوّلي العادل الذي يفسّر، في الأصل، الطريقة التي أمكن فيها للأفراد أن يحصلوا على الممتلكات التي يمكن أن يجري نقلها موافقة للمبدأ السابق؛
- مبدأ تصحيح المظالم الذي يفسّر الطريقة التي يمكن بها التصرّف في الممتلكات التي جرى اكتسابها أو نقلها ظلمًا.

إذا ما اعتبرنا هذه المبادئ الثلاثة معًا، فإنّ ذلك يعني أنه إذا كانت ممتلكات الأفراد مكتسبة بحقّ، فإنّ صيغة التوزيع العادل تكون هي التالية: «من كلّ أحد بحسب ما يختار، ولكلّ أحد بحسب ما اختير له»[٤١].

وجماع نظريّة حقوق الملكية عند نوزيك «أنّ دولة دنيا (Minimal State) مقتصرة، على نحوٍ وثيق، على وظائف الحماية من العنف، والسرقة، والاحتيال (الضريبي)، وعلى ضمان احترام العقود، هي دولةٌ ذات أساس مسوغ. وكلّ توسّع لاحق في وظائف هذه الدولة من شأنه أن يعتدي على حقوق الأفراد في أن لا يفعلوا بعض الأشياء، هو أمر لا مسوغ له»[٤٢]. ويترتّب على ذلك أنّه لا مجال لأيّ تدخّل من جانب الدولة في قضايا التربية، والصحّة، والمواصلات، وإصلاح الطرق أو الفضاءات الخضراء؛ إذ إنّ الالتزام بهذه المؤسسات يتضمّن ضرائبَ قسرية على بعض المواطنين، رغمًا عن إرادتهم، وخرقًا لمبدأ التوزيع العادل، وفقًا لنوزيك[٤٣].

باختصارٍ شديد، يتّفق الليبرتاريون –ميلتون فريدمان، وفريدريك فون هايك وروبرت نوزيك– على الدفاع عن ثلاث قضايا أساسيّة: الحقّ الطبيعي في الحرّية والإطلاق الأقصى للسوق ولنظامه التلقائيّ، والنضال في وجه الفلسفة التدخلية للدولة، ومناهضة جميع الاهتمامات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية وبفكرة المساواة والعدالة التوزيعية (القسم الثاني من كتاب فون هايك: **القانون والتشريع والحرّية** يحمل عنوان: سراب العدالة الاجتماعية). وبالطبع يمثّل مبدأ الحرّية، من حيث هو حقّ طبيعي مطلق لا يجوز المساس به، نقطة الارتكاز الأساسية في الدفاع المسرف عن الملكية الخاصّة وفي إشهار «حرب صليبية» على مبدأ العدالة الاجتماعية وعلى «ليبرالية المساواة» التي مثّلها رولز ودوركين[٤٤].

النظريّة الرابعة هي النظريّة الماركسيّة

شهدت هذه النظرية في العقود المتأخّرة اجتهاداتٍ ومواقفَ متباينة، أبرزها اثنان: الموقف **الأوّل** يشكّك في فكرة العدالة نفسها، ويرى أنّ الشيوعية تمثّل «تجاوزًا» لمشكلة العدالة، ويؤكّد أنّ العدالة ليست إلّا «فضيلة تصحيحية»، هي ردّ على قصور في الحياة الاجتماعية؛ الموقف **الثاني** يجاري الحرص الليبرالي على العدالة، لكنّه يرفض الاقتناع

---

٤١ المصدر نفسه، ص ١٦.
٤٢ المصدر نفسه، ص ٩.
43 Kymlicka, *Les Théories de la justice,* pp. 112-113.
٤٤ لمزيد من الإحاطة بالفلسفة الليبرتارية، انظر: جدعان، في **الخلاص النهائي**، ص ١٧٣-١٨٣.

الليبرالي بأنّ العدالة تتوافق مع الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج. لكن كلا الموقفين يشجب «الاستغلال» ويؤكّد أنّ الملكية الخاصّة هي أداة للاستغلال، وعند بعضهم علّة للاغتراب. ومعلوم أنّ ماركس يقول: «إنّ نظرية الشيوعيّين يمكن أن تلخّص في عبارة واحدة: إلغاء الملكيّة الخاصّة». وهذه ليست مقبولة إلّا لأغراض الاستخدام الشخصي، مثلما هي الحال في الثياب والأثاث والأدوات المنزلية أو الترفيه، وليس لها أيّ حقّ أخلاقي ولا أيّ حقّ في السيطرة على وسائل الإنتاج، وهي ممّا ينبغي أن يكون ملكًا للمجتمع وللتخطيط الاقتصادي القومي. إنّ «ديمقراطية المالكين» التي يتكلّم عنها رولز غير عملية واقعيًّا. والمساواة العادلة ينبغي أن تتّخذ شكل التمتع المتساوي بالخيرات والموارد العامّة، لا شكل التوزيع المتساوي للخيرات الخاصّة[٤٥].

النظريّة الخامسة هي النظريّة «الجماعَتيّة»

تنهض النظرية «الجماعتية» (Communitarianism) بصورةٍ خاصّة في وجه الليبرالية و«حيادية الدولة»، وتجنح إلى سياسة «الخير العامّ». وبحسب هذه النظريّة، يتميّز المجتمع «الجماعتي» بفهم جوهري للحياة السعيدة أو الهانئة؛ فَهْم يحدّد «شكل حياة الجماعة». وفيها، بدلًا من أن يطلب من الخير العامّ التكيّف مع مختلف «الخيارات التفضيلية الفرديّة» فإنه هو الذي يقدّم المعيار الذي يسمح بتقييم هذه الخيارات وضبطها وتوجيهها. والدولة الجماعتية يمكن لها، بل عليها أن تشجّع الأفراد على أن يتبنَّوْا تصوّرات للخير موافقة لنمط حياة الجماعة، وأن ينهضوا في وجه تصوّرات الخير التي تضادّه. بهذا المعنى يبدو المجتمع «الجماعتي» مجتمعًا مثاليًّا يطلب الكمال، ويضع سلّمًا قيميًّا لأنماط الحياة المختلفة. وفي الوقت الذي يشدّد فيه الليبراليون على مبدأ «تقرير المصير الذاتي»، فإنّ الجماعتيين يرفضون هذا المبدأ. ومعلوم أنّ المفهوم الليبرالي للهويّة الشخصية يقوم على أنّ الأفراد أحرار في أن لا يتبنّوا الممارسات الاجتماعية السائدة وأنّ هويّتهم، تاليًا، لا تتحدّد في ضوء هذه العلاقة الاقتصادية أو الدينية أو الجنسية أو تلك، إذ إنّهم أحرار في نقد هذه الروابط أو رفضها. الأنا، مثلما يرى كانت، سابق في الوجود على مختلف العلاقات الاجتماعية والأدوار المحدّدة، وهو جدير بأن يضع هذه العلاقات خارج وضعه الاجتماعي ويخضعها لأحكام العقل. أمّا الجماعتيون، فإنّهم يرون أنّ هذه النظرة للهويّة الشخصية غير صحيحة، إذ هي تجهل أنّ «الأنا» «متجذّر» و«متموضع» في داخل الممارسات الاجتماعية القائمة، وأنّنا لا نستطيع دومًا أن نضع «مسافة» بيننا وبينها أو أن نستقلّ عنها. لذلك ينبغي أن تُعدّ جميع أدوارنا وعلاقاتنا الاجتماعية، أو على الأقلّ بعض هذه الأدوار والعلاقات، معطيات سابقة على كلّ تداول شخصي. ومعنى ذلك أنّ ممارسة حقّ تقرير المصير الذاتي تجري من خلال هذه الأدوار الاجتماعية، لا بعيدًا عنها ومن خارجها. وعلى الدولة أن تشجّع وتعمّق هذا التجذّر والتعلّق بالجماعة. إنّ الحرّية التي يبني عليها الليبراليون لا بدّ أن تكون، في رأي تشارلز تايلور، «متموضعة»، ويكون الأنا الذي يمارس حرّيته مُقْصِيًا جميع العقبات والعراقيل الخارجية، لا يتمتّع بأيّ سمات أو خصائص ذاتيّة، وهو بلا هدف محدّد، وفارغ من أيّ معنى[٤٦]. ويذهب الفريق الأغلبي من الجماعتيين إلى القول إنّه يتعذّر علينا أن «نختار» أو أن «نرفض» علائقنا بالجماعة التي ننتمي إليها، ونحن لا نملك إلا أن نكتشف في الحياة ارتباطنا الوشيج بها وبالسياق الثقافي. يأخذ الجماعتيون على الليبراليّين أنّهم يهملون الشروط الاجتماعية الضرورية للتلبية الحقيقيّة لمنافعنا ورغباتنا، ويؤكّد تايلور أنّ النظرية الليبرالية تستند إلى نزعة «ذرية» يشخص فيها الأفراد بما هم مكتفون بذواتهم ويتحرّكون في حالة استقلال تامّ عن أيّ «رباط اجتماعي». ولكن تايلور يؤكّد أنّ «السياق الجمعي» أو «البيئة الاجتماعيّة» ضرورية للحياة الطيبة في المجتمع، وأنه يمتنع تمامًا تحقيق تقرير المصير الذاتي خارج الإطار الاجتماعي. لذا ينبغي هجر

45 Kymlicka, *Les Théories de la justice,* p. 188.

٤٦ المصدر نفسه، ص ٢٢٥-٢٢٧.

«الحياد الليبرالي» و«الأنا الليبرالي غير الملتزم»، والتعلّق بسياسة «الخير العامّ» والشروط الاجتماعية الضرورية لتحقيق المصير الذاتي والحياة الطيبة في الجماعة وبالجماعة(٤٧). وينطوي ذلك كلّه على ربط العدل بالخير.

النظريّة السادسة هي النظريّة النسويّة

هذه النظرية (Feminism) هي، كبقية النظريّات الأخرى، ذات نزعات متعدّدة؛ فثمّة النسوية الليبرالية، والنسوية الاشتراكية، والنسوية الليبرتارية، وغيرها. لكن هذه النزعات جميعًا تتضافر في الاعتقاد بضرورة «إلغاء تبعيّة النساء»، والتعلّق بمبدأ «المساواة» بين الجنسين، ونبذ التمييز والخضوع القانوني لسلطة الرجل بسبب «الوضع البيولوجي» أو «الطبيعة» التي تضع المرأة في مرتبةٍ أدنى من مرتبة الرجل وتقيم بينهما «اختلافًا» أو «فارقًا» يسوّغ المعاملة غير المتساوية، وبالتالي غير العادلة بينهما. و«تبعيّة» النساء في الفلسفة النسويّة، هي نتيجة للهيمنة الذكورية التي تعبّر عن نفسها في التوزيع غير المتساوي للمنافع الاجتماعية، وفي الإجحاف المنظّم في حقّ النساء. ويقترن بمفهوم التبعية والهيمنة أو السيطرة، مفهوم التمييز بين المجال العامّ والمجال الخاصّ وما يتعلّق به من التوزيع غير المتساوي للعمل المنزلي والعلاقة بين المسؤوليات العائليّة والمسؤوليات المهنيّة. إذ يجري إقصاء النساء في حقل (الخاصّ)، أي المنزل، ويستقلّ الرجل بالمجال (العامّ) وحقوله المختلفة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.. إلخ، معزّزًا الاعتقاد أنّ «الطبيعة» هي التي تفرض ذلك وأنّ الرجل وحده هو الذي يصلح للقيام بوظائف المجال العامّ. وقد ترتّب على هذا الإقصاء، التمييز بين «أخلاق الرجال» و«أخلاق النساء»، وهو تمييز عدّته بعض النسويّات أسطورة ثقافية ولا أساسَ له تجريبيًّا. وهو تمييز يثير التقابل التقليدي بين النظرية الذكورية التي يؤكّد أصحابها أنّ استعدادات المرأة «حدسية» توافق المجال الخاصّ، والنظرية النسوية الحديثة التي تؤكّد أنّها ذات طبيعة عقلية منفتحة على المجال الكونيّ العامّ. وقد ولّد هذا السّجال تبلور تصوّرين أخلاقيّين يعبّران في رأي غيليكان عن تيّارين لا يمكن التوفيق بينهما: أخلاق الاهتمام والرعاية (Caring/ Sollicitude)، وأخلاق العدالة. الأولى تشدّد على تنمية الاستعدادات الأخلاقية، والثانية تشدّد على تعلّم المبادئ الأخلاقية؛ الأولى تبحث عن أجوبةٍ ملائمة للحالات الخاصّة، والثانية تريد حلّ المشكلات وفقًا لمبادئ شاملة؛ الأولى تنشد احترام الحقوق والإنصاف، والثانية تحرص على المسؤوليات والروابط الشخصيّة. بتعبيرٍ آخر: أخلاق العدالة تشدّد على احترام الحقوق، أمّا أخلاق الاهتمام فتوجّه إلى المسؤولية والتعاطف بإزاء الآخر من حيث هو مساوٍ(٤٨).

تلك هي أبرز نظريّات العدالة في الفكر الغربيّ المعاصر. ثمّة بكلّ تأكيد منظورات أخرى للموضوع، مشتقّة من هذا المنظور أو ذاك، أو قريبة من هذه النظرية أو تلك، كالمنظور الذي له صلة وشيجة بالمنظور الليبرالي أو بالمنظور الجماعتي، أو كالمنظور الذي تعرض لمسألة العدل والعدالة الاجتماعية في علاقتها بفلسفة «الاعتراف»، مثل ما نجد عند أكسل هونث وبول ريكور ونانسي فريزر(٤٩)، لكن ما عرضت له في الصفحات السابقة يبدو لي وافيًا بالمقصود في سياق هذا البحث.

---

47 Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences,* Philosophical Papers; 2 (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 190-191; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, [s. d.]), pp. 207-215, and Michael Walzer, “La critique communautarienne du liberalism,” dans: *Libéraux et communautariens,* pp. 311-336.

48 Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy,* pp. 255-308.

ولمزيد من الاطّلاع على الفلسفة النسوية الغربيّة، انظر: خديجة العزيزي، **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**، تقديم ناصفة نصار (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ٢٠٠٥).

٤٩ الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: **دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم فهمي جدعان** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٢).

بيد أنّ هذا المقصود لن يستوفي حقوقه من دون استحضار المعطى العربيّ الذي انطوى عليه موروثنا التاريخي، واعتباره في النظر إلى جانب الرؤى الغربيّة المتداولة، للإبانة عمّا يمكن التوجيه إليه في مسألة العدالة في مجتمعاتنا العربيّة المعاصرة.

في حدود مقاربتنا للمسألة، يبدو لي بوضوح تامّ أنّ أصناف العدل التي ينطوي عليها هذا الموروث، والتي تستحقّ في اعتقادي أن تكون موضوع اهتمام واعتبار، ومضاهاة قبالة أو بمحاذاة نظريات العدالة الغربيّة المتداولة اليوم، تقع في حقل العدل السياسي والاجتماعي. ذلك أنّ «العدل الكلامي» و«العدل الفلسفي» يخرجان من دائرة الاهتمام المشخص المباشر الحالي، فضلًا عن أنّ الأوّل منهما يجنح نحو الميتافيزيقا، بينما يلحق الثاني بالفلسفة الأخلاقيّة الأكسيولوجية الغائيّة. والمطلوب الاستجابة لنداء الواقع المشخص: الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولمطلب المسؤولية والواجب، أوّلًا وآخرًا، وقصدًا للضبط والتحديد والفاعلية.

بالطبع، يمكن لفريقٍ من المفكّرين -أو بصورةٍ أدقّ من الدعاة الدينيّين- أن يؤكّد أنّ «العدل الشرعيّ» الذي يلتزم بأحكام الشريعة الإسلاميّة هو وحده الذي يضمن العدل بين الناس، لأنّ الله هو مبدأ هذا الشرع؛ فالله العادل أعلم من البشر بما هو حقّ وخير وعدل لهم. وهذا «التدخّل» يَشْخَصُ اليوم في جملة أقطارنا العربيّة بقوّة وحدّة. والمشروع الذي يسعى «الإسلاميّون السياسيون» لإنفاذه ينطوي على الاعتقاد الجازم بأنّ «العدل الشرعي»، أي أحكام الشريعة الإسلاميّة، هو طريق الخلاص. ويكفي أن نلاحظ أنّ أغلبية الأحزاب الإسلاميّة السياسية الكبرى تجعل من لفظ «العدالة» علامة على نفسها: ففي تركيا: العدالة والتنمية؛ وفي مصر: الحرّية والعدالة؛ وفي المغرب: العدالة والإحسان... وبالطبع الدعوى الأساسية التي تقوم عليها هذه الأحزاب، في ضوء الاسم الذي يرمز إليها، هي تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة، وأنّ هذه الأحكام تحقّق العدل والرفاهية.

إنّني أدرك تمام الإدراك أننا نتحرّك هنا على أرضٍ غير صلبة، وأنّنا نشهد على هذه الأرض تقابلًا صريحًا بين منظورين مترافعين: منظور الإسلاميّين، ومنظور الليبراليّين. بين هذين المنظورين يعاني «القانون»، وتعاني «الدولة» ودستورها، ويعاني المواطنون، أشدّ ضروب العنت والتوتّر والقلق. ولأنّ المجتمعات العربيّة الآن، قد دخلت أو أُدخلت في ما يمكن أن أسمّيه «المختبر الوظيفي للتجربة الإسلاميّة» -لأنّ هذا، في تقديري، ما يصنعه الغرب اليوم لغاياتٍ لا أخوض فيها هنا- فإنّني لن «أولّي الأدبار» من المشكلة، وسأقف منها الموقف التالي الذي هو موقف «منهجي» لا «مذهبي» أو «عقيدي»:

في عالمنا العربيّ المسكون -بمسلميه ومسيحيّيه- بعبق الدين، وسحره، وأحكامه، وغائياته، وبأوامره ونواهيه، ووعوده ووعيده، وعلائقه ومتعلّقاته، وفهومه ومفاهيمه، وطرائق مقاربته وضروب ممارسته ..إلخ، لا نستطيع أن نضع الدين بين قوسين، ولا نستطيع أن ندير له ظهورنا، أو أن نسخر منه ونقطع معه ونقصيه من حياة المجتمع ومساره ومصيره. فهو «معطى» مباشر، مشخص، ذو بأس وقوّة شديدين عند قوم، طيّب رحيم عند قوم آخرين، لأنّه «محكم» في وجه، «متشابه» في وجوه، ولأنّ المتمثّل للدين يتمثّله وفق «طبيعة ذاته» وما تنطوي عليه من قاع وجداني أو عقلي أو تراثي أو غير ذلك. وليست المسألة في قبول الدين وأحكامه أو عدم قبوله، وإنما هي في طريقة فهمنا له ولمضامينه. والقضيّة المنهجية الكبرى هي التالية: هل نتمثّل الدين تمثّلًا «ذريًّا»، بمعنى أن نتصلّب عند مفرداته مجرّدة أو منتزعة من (مجموعه)؟ أم نتمثّله تمثّلًا «كليًّا»، أو «هولستيًّا»، أعني في «مبادئه العامّة» و«مقاصده النهائية»؟ ويتعلّق بهذا النظر المنهجي: هل نقرأ النصّ الديني «على ظاهره»، أي وفق دلالاته المادّية الحسّية الحرفية؟ أم نفترض أنّ ظواهر النصّ حافلة بما هو «حمّال للوجوه»، متشابه، وأنّ التأويل وإعادة قراءة النصوص هما المنهج الذي ينبغي أن يتبع في مقاربة النصّ وفهمه وإنفاذ مضمونه.

لا أتردّد في المسألة. فأنا أعتقد أنّ المنهج الهولستي التأويلي هو الذي ينبغي أن يتبع، وأنّ المبادئ والمقاصد هي التي ينبغي أن تطلب، لا في موضوع العدالة فقط، وإنّما في جميع الموضوعات الأخرى. لذلك كانت نظريّة «المصلحة» التي نوّه بها فقهاء المقاصد هي التي ينبغي الوقوف عندها من جملة الموروث العربيّ الإسلاميّ، ومضاهاتها بجملة النظريات الغربيّة في العدالة. وهذا التقاطع أو «التضايف» ضروري لأنّنا لا نعيش وحدنا في هذا العالم.

ونظريّة المصلحة نظريّة تتوخّى الخير العامّ، وهو مبدأ قرآنيّ صريح، يشتقّ من مقصد الشريعة في ضمان مصلحة الجماعة وحسن أحوالها. والأصل فيها فعل الخير وتجنّب الشرّ، أو جلب منفعة ودرء مفسدة؛ أي مصلحة العباد في العاجل والآجل.

ومعلوم أنّ فقهاء المقاصد القدامى – وبخاصّة الشاطبي والقرافي- قد جعلوا هذه المقاصد في أقسام: الضروريّة، والحاجية، والكمالية، وأنّهم شدّدوا على الضروريات منها وحصروها في خمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. لكن المحدثين توسّعوا فيها بحيث أضافوا إليها ثلّة من قيم الحداثة، وحقوق الإنسان.

هذه النظرية في «المصلحة» هي نظرية الخير العامّ. ومع أنّ القرافي والشاطبي يتعلّقان بمنهج «نصّي» في فهم هذه النظرية وفي تطبيقها، يؤسّسها آخرون، كالخروصي والعزّ بن عبد السلام ونجم الدين الطوفي وغيرهم، على العقل. وقد مرّ قول بعضهم إنّه حيثما «ظهرت أمارات الحقّ وقامت أدلّة العقل وأسفر صبحه بأيّ طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلّته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق(..) فأيّ طريق استخرج بها الحقّ ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها..» حتّى إنّ الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ/ ١٣١٦م) ذهب إلى تقرير القول إنّه إذا ما تناقضت المصلحة مع النصّ (الديني) فإنه يجب تغليب المصلحة، لأنّها المقصد النهائي للتشريع. وفي العصر الحديث ذهب الطاهر بن عاشور إلى أنّ المصلحة ينبغي أن تكون أساسًا لجميع الأحكام القانونية[٥٠].

لكن، هل تهدف الشريعة بالدرجة الأولى إلى حماية مصالح الأمّة المشتركة، أم تهدف إلى حماية المصالح الفرديّة؟ في المسألة المركزية هنا، أي مسألة الملكيّة، وفي ضوء التسليم بأنّ الله هو مالك كلّ شيء، وأنّ للإنسان حقّ التمتّع بالملكيّة أو الحيازة، تقابل فريق الفقهاء الآخذين بجماعية حيازة الملكية، وفريق الفقهاء الذين وقفوا إلى جانب توزيع الملكيّة وحقّ الفرد في اكتسابها ونقلها من شخص إلى آخر.

لكن مبدأ الملكية الخاصّة هو الذي انعقد الإجماع عليه بقيود. ومع ذلك فإنّ الأولويّة ظلّت تقدّم المصلحة العامّة أو الخير العامّ، بحيث أنه إذا تعارضت المصلحة الخاصّة والمصلحة العامّة، فإنه ينبغي أن تخضع الأولى للثانية.

أخلص من ذلك إلى أنّ نظرية «المصلحة» و «الخير العامّ» تفرض أحكامها في جميع الحقول الإنسانيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والأخلاقيّة، والقانونيّة. ومع أنّها، في منطلقاتها الأساسية ذات «بذور دينية»، فقد خضعت لتطوير جوهري جعل منها نظرية «إنسانية» خالصة يمكن البناء عليها، كليًّا أو جزئيًّا، في تشكيل نظرية عربيّة معاصرة في العدل.

النفعية، والمساواة الليبرالية، والليبرتارية، والجماعتية، والماركسية، النسوية، والمقاصدية .. هي إذن النظريات التي تشخص قبالة المجتمعات العربيّة وتمثّل لها هذا الخيار أو ذاك، إن لم تكن ثمّة خيارات أخرى.

لا شكّ في أنّ «الاقتصادي» يحكم، ويجور، ويهيمن على عالم اليوم، عالم العولمة. ولكي يستقيم العدل في عالمٍ

---

٥٠ انظر مادّة (مصلحة) في: دائرة المعارف الإسلامية؛ مصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٤)، ومحمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: [مكتبة الاستقامة]، ١٩٤٦)، ص ٦٣، والأدبيات في الموضوع كثيرة.

كهذا تبدو المساواة أفضل الردود الملائمة. وهي تبدو كذلك على وجه الخصوص في جملة أقطار العالم العربيّ. بيد أنّ «الاقتصادي» ليس هو الحاكم الأوحد. فثمّة العامل الثقافي، والعامل الديني الصاعد صعودًا عظيمًا، والعامل القوميّ، والعامل السياسي، والعامل القانوني. ثمّ إنّ الأقطار العربيّة، على الرغم من عوامل التجانس ومقوّمات الهويّة، ليست متماثلة في كلّ شيء، والفوارق الثقافية شاخصة هنا وهناك. ولا يخفى وجود هوّة اقتصادية سحيقة تفصل بعض بلدانه عن بعضها الآخر، وتباعد الموارد والثروات وتفاوتها هنا وهناك. والفقر بل العوز، سمةٌ صارخة من سمات بعض المجتمعات العربيّة، وتوزيع الثروة في جميع الأقطار العربيّة غير عادل. ويؤكّد لنا الاقتصاديون والاجتماعيون والمفكّرون السياسيون والقانونيون -وهذه وجوه تحتاج إلى بحثٍ معمّق واستقصاءٍ واسع، وهي ليست ممّا يقدر صاحب هذا البحث على النهوض به- أنّ المظالم وقائع بديهية لا يملك أحد أن ينكرها أو أن يقلّل من شأنها، وأنّ علاجها لا يمكن أن يتحقّق إلا بالعدل.

لكن، أيّ عدل؟

(٤)

في فضاءات الديمقراطية الغربيّة الأوروبيّة والأميركية، وعلى الرغم من الظفر الكبير الذي حقّقته الرأسمالية المعزّزة بنظام عولمي اقتصادي -لكنه يعاني منذ سنوات آفاتٍ مستحكمة- لم ينجم أيّ إجماع على الفلسفة التي يمكن الزعم أنّها هي الطريق الأمثل لتحقيق العدالة. وقد ظهر جليًّا أنّ العقل الغربيّ ذهب مذاهبَ مختلفة، سبقت الإشارة إليها. كما ظهر أنّ أتباع هذه المذاهب قد تصلّبوا عند أحاديةٍ مسرفة تنصب لكلّ مذهب «قيمة مؤسِّسة» نهائيّة لا تسمح بالتلاقي مع القيم المؤسّسة للمذاهب الأخرى. فالخلاف بين النفعيّين وليبرالية رولز قاطع، والتناقض بين المساواتيين والليبرتاريين جذري، والمخاصمة بين الجماعتيين والليبراليين مشهودة. لكن من المؤكّد أنّ ثمّة تقاربًا يمكن أن يحدث بين أكثر من نظرية عند بعض المبادئ أو القيم الأساسية في هذه النظريّة أو تلك. فليس ثمّة شكّ في أنّ هناك جنوحًا غالبًا إلى مبدأ تعليق العدل على المساواة، في هذا الشكل أو ذاك. ويمكن القول أيضًا إنّه على الرغم من التقابل التقليدي بين الخير العامّ والفردانية، فإنّ النفعيّين والليبراليّين التكافليين والجماعتيين -والماركسيّين أيضًا- يسلّمون بأهمّية الخير العامّ وضرورته لسعادة المجتمع.

ومع ذلك، فإنّه ليس علينا، نحن، أن نقارب المسألة بإطلاق من أبواب الفضاءات الغربيّة، على الرغم من التأثيرات التي تدرك أجواءنا، لأنّ للمجتمعات العربيّة أوضاعها الخاصّة، المختلفة، ولأنّ امتداداتها التاريخية في الحاضر تشكّل وعيًا مختلفًا، ولأنّ المعطيات الثقافية والدينية والأخلاقية والفقهية أو القانونية، والظروف التاريخية، تفرض أحكامًا ورؤى واعتبارات لا تجري مجرى المعطيات الغربيّة والأميركيّة. لذلك ينبغي أن نتأمّل في مسألة العدل في حدود المعطيات العربيّة التاريخية، والراهنة، لا في حدود المعطيات الغربيّة وتفصيلات المذاهب التي جرى تداولها ومناقشتها هناك، مقدّرين أيضًا أنّ النوى القاعديّة لنظريات العدالة الغربيّة التي نوّهت بها، تشخص، بطريقةٍ أو بأخرى، في المجال الاجتماعي والإنساني العامّ لا في المجال الغربيّ فقط.

أفترض أنّ المعطيات الأساسية للثقافة العربيّة والإسلاميّة التقليدية والحاليّة ماثلة، بصورةٍ أو بأخرى، في أذهاننا وفي عاداتنا وممارساتنا وتطلّعاتنا. وهي إن لم تكن شاخصة على نحوٍ علميّ «وضعيّ» وعقليّ دقيق، فإنها بكلّ تأكيد شاخصة في إهاب حدس عقلي مباشر أو في رغباتنا وإراداتنا ومطامحنا الحيويّة. في حدود هذه المعطيات سأراجع «القيم المؤسّسة» النهائية لجملة نظريات العدالة الشاخصة التي عرضت لها في هذا القول.

بادئ الأمر هنا أنّ ثمّة نظريات بانية لعددٍ من المذاهب، لا نملك إلا أن نضعها بين قوسين ونخرجها من السياق،

إمّا لأنه جرى تجاوزها واقعيًّا في بيئاتها الأصليّة وسواها، وإمّا لأنّها لا توافق المعطيات الثقافية العربيّة، وإمّا لأنّها مناهضة أصلًا لمفهوم «العدالة الاجتماعيّة» المنشود.

وفقًا لهذا الاعتبار، أستطيع أن أقول إنّه يتعذّر الجنوح إلى النظريتين الليبرتارية والماركسية؛ الأولى لأنّها تنكر مفهوم العدالة أصلًا وتمثّل، وفق تعبير بورديو، داروينية جديدة، والثانية بسبب المبدأ المساواتي المطلق(égalitarisme) الذي تتبنّاه، فضلًا عن المنطلقات والقواعد الفلسفية التي لا تجد اليوم آذانًا صاغية لها في الفضاءات العربيّة، وذلك على الرغم من قوّة بعض الأفكار الأساسيّة التي تنطوي عليها وسدادها، وعلى الرغم من استمرار حضورها في أوساط بعض المثقّفين والحركات السياسيّة.

ما الذي يتبقّى، ممّا يمكن التعويل عليه، بشكلٍ أو بآخر؟

النفعية أوّلًا. لكن ما الذي يستحقّ الأخذ به منها؟ أم أنّها يمكن أن تكون صالحة للإنفاذ جملةً وتفصيلًا؟ إنّ الغاية الجوهريّة التي تطلبها «النفعية» هي، مثلما ذكرنا، تحقيق أعظم قدرٍ من السعادة لأفراد المجتمع. وهذه، بكلّ تأكيد، غاية سليمة ومطلوبة، فما من إنسان إلا ويطلب السعادة. لكن أيّ سعادة؟ إذا كان المقصود سعادة دنيوية منبتّة الصلة عن الله وعن حياة النفس أو الإنسان بعد الموت، فمن المؤكّد أنّ النفعية بهذا المعنى، لن تكون ملائمة لمجتمعاتٍ عربيّة يحتلّ فيها «الديني» مكانةً جليلة. وتزداد أسباب انعدام الملاءمة إذا ما كانت المنفعة مرتبطة بمطلق مبدأ اللذّة الحسّية وبالفردانية «الذرية» الأنانية. صحيح أنّ «المؤمنين» أنفسهم يوجّهون حياتهم اليومية بمعيار «حساب الحسنات والسيّئات»، ويجهدون في فعل أكبر قدرٍ من الحسنات للحصول، في الآخرة، على أعظم قدرٍ من النفع الماثل في السعادة الأخرويّة، لكن هذه النزعة «النفعيّة» لا تنحصر، مع ذلك، عند الجميع في فردانية أنانيّة مطلقة، لأنّ «الأفعال الحسنة» التي يحرص المؤمنون الأتقياء على القيام بها وعلى كسب حسناتها، لا تستحقّ أن تكون أفعالًا حسنة إلّا إذا هي اقترنت بالنيّة الخالصة المتّجهة إلى فعل الخير للآخرين، أي إلى توخّي الخير العامّ. أمّا إذا كان المقصود منها أفعالًا «شكلانية» تقصد «الربح» الخالص، أي «ربح الجنّة» بغضّ النظر عن المنفعة التي تمتدّ إلى الآخرين -مثل ما يمكن أن يشاهد عند كثيرين- فإنها تفقد معناها وقيمتها بكلّ تأكيد. فالعدالة القائمة على طلب المنفعة المفضية إلى السعادة هي عدالة مشروعة، لكنها تفقد شرعيّتها إذا ما التزمت فردانيّة مستغرقة في اللذّة الذاتية -حسّية أو عقليّة أو وجدانيّة- أو في المنفعة الأنانية، غير آبهة بالخير العامّ. المنفعة خيرٌ يطلبه كلّ الناس، وهي خير طبيعيّ، إلا أنه حتّى يكون هذا الخير عادلًا يجب أن يقترن بفضيلة «الاعتدال» التي تكلّم عليها فلاسفة اليونان وأقرّها الوحي الديني، ويجتنب الفردانية الأنانية والنرجسية الذاتية، ويتوخّى السعادة والخير للمجموع العامّ أيضًا.

هل تساهم فلسفة (الحرية) الليبرالية في تشكيل «مركب العدالة» الملائم؟ بكلّ تأكيد في الحقلين الأساسيّين: الحقل الاقتصادي والحقل السياسي، أي في ما يطلَق عليه «العدالة الاجتماعية». وليس ثمّة ريب في أنّ تصوّر رولز وأقرانه للعدالة يصلح لأن يكون دعامة أساسية من دعائم العدالة في سياقٍ عربيّ. ومبدأ المساواة الذي يقترن هنا بالعدالة اقترانًا تأسيسيًّا، هو مبدأ جوهري من مبادئ تحقيق هذه العدالة، والفكرة التي يدافع عنها رولز في قوله إنّ جميع الخيرات الاجتماعية الأوّلية -الحرّيات، والفرص، والدخل، والثروة، واحترام الذات- ينبغي أن توزّع على وجه المساواة، إلا أن يكون توزيع غيرُ متساوٍ لمجمل هذه الخيرات أو لواحدٍ منها، مفيدًا لمن هم أقلّ حظًّا، هذه الفكرة عقليّة، مقبولة، وتوافق المعطيات الجوهرية للتصوّرات العربيّة والإسلاميّة. وبكلّ تأكيد ليس المقصود هنا الانحراف للمبدأ «المساواتي» (égalitarisme) وإلغاء التفاوتات، وإنّما المقصود أن يحصل الجميع على هذه المنافع وتحقّق التفاوتات الطبيعية أعظم النفع للأفراد الأقلّ حظًّا، أي إنّ العدالة التوزيعية مدعوّة لأن تعطي كلّ شخص

ما هو حقّ له ولا تلحق النفعية اللامساواتية السادرة أيّ حيف أو ظلم بأفراد المجتمع. هذه الصيغة لعدالة المساواة الليبرالية صيغت أصلًا لمجتمع رأسمالي نفعيّ فردانيّ أنانيّ، بحيث مثّلت ارتدادًا ونقدًا لنفعيّته ومظالمه وطبيعة الحرّية «السادرة» التي توجّهه، وتصدّت إلى إعادة تشكيله بحيث يحقّق أعظم قدرٍ من العدل والإنصاف. في السياقات العربيّة التي لم تبلغ ما بلغته المجتمعات الغربيّة من تطوّرٍ وتعقيدٍ وصراعٍ وتفاوتٍ، تبدو «المساواة الليبرالية» ذات جدوى وفائدة، لكنّها يمكن أن تكون أكثر جدوى وفائدة، وأعظم توافقًا مع ثقافة هذه المجتمعات وتطلّعاتها، إن هي اتّخذت طابع «ليبرالية تكافلية» أو تضامنية أبعد غورًا ونشدانًا للخير العامّ، من دون التفريط في الحرّيات الأساسية، أي من دون أن يجور الخير العامّ على الخير الخاصّ لأفراد المجتمع.

هل تحمل النظرية الجماعتية معنًى خاصًّا لمجتمعاتنا؟ بكلّ تأكيد أيضًا. فالقضيّتان الأساسيتان اللتان تشدّد هذه النظرية على أهمّيتهما -أعني نقد «حيادية الدولة» الذي تأخذ به الليبرالية والليبرتارية، وسياسة الهويّة الذاتية والخير العامّ- هما قضيّتان مركزيتان في الفعل الحيويّ للنسيج السياسي والاجتماعي لمجتمعاتنا. ويمكن القول إنّ ثمّة توافقًا عامًّا بين الجماعتية والاتّجاه الأغلبي في مجتمعاتنا، من حيث إننا لا نقبل أن تتخلّى الدولة عن مسؤولياتها الاجتماعية، لماذا؟ لأنّ مؤسّساتنا الاقتصادية والسياسية والقانونية لم ترق في حسّها الاجتماعي وفي إحساسها بالمسؤولية تجاه المواطن والمجتمع إلى مستوى التنظيمات الجديرة بأن تلتفت إلى المشكلات الاجتماعية وتساهم في تقديم الحلول والمساعدات الضرورية لها. ودولة «الحدّ الأدنى» و«اليد الخفيّة» التي يتكلّم عنها الليبراليون والليبرتاريون، لن يترتّب عليها في المجتمعات العربيّة ودولها إلا المزيد من الفوضى والظلم والفساد. لكن، من وجهٍ آخر، نحن لا نطيق أن تتدخّل الدولة في «الخيارات التفضيلية للأفراد»، وتفرض على المواطن طبيعة «المصير الذاتي» الذي ينبغي أن يحقّقه وطبيعة «النظام الفكري» الذي يجب أن يجسّده في حياته الخاصّة. لا شكّ في أنّ الأنا متجذّر في «الاجتماعي»، «متموضع» في الممارسات الاجتماعية القائمة، لكن ينبغي للدولة والمجتمع ألّا يُلْزِما الفرد بتمثّل «أيديولوجيا» جاهزة ويوجّها حرّيته الشخصية بحيث تندمج في تصوّرٍ مستبدّ شامل لا تحيد عنه. في مجتمعاتنا العربيّة يجب الدفاع عن الحرّيات الشخصية، لكن يجب أيضًا، في ضوء فوضى القيم السادرة وانحطاط الحسّ الأخلاقي العامّ والتدمير الثقافي الذي أحدثته أذرع «الثقافة الكونيّة» وقيمها الفردانية والنرجسية الشرسة، ردّ الاعتبار للفضائل الأخلاقية العليا والدفاع عن الخير العامّ وتحقيق الملاءمة بين هذا الخير وخير الأفراد الخاصّ. وفي اعتقادي أنّ المنظور «الجماعتي» الذي يؤكّد أهمّية «الرباط الاجتماعي» وينكر «الحياد الليبرالي» وغلبة «الأنا الليبرالي غير الملتزم»، «الأنا الذري» اللااجتماعي، هو منظور ملائم لمجتمعاتنا العربيّة في المرحلة التاريخية التي تمرّ بها حاليًا. لذلك كانت الدولة الليبرالية التكافليّة، دولة الخير العامّ والرعاية، هي الدولة الأجدر بتحقيق العدل الاجتماعي.

هل ثمّة موطئ قدم للعدالة النسوية في مركب العدالة من منظور عربيّ وظيفي؟ بكلّ تأكيد أيضًا. فالقضيّة الجذريّة العميقة التي تمثّل القاع الأساس للنسوية، هي قضيّة المساواة بين الجنسين والاحتجاج على مبدأ «التبعية» وإلحاق المرأة بالرجل، والافتئات على حقوق المرأة. ونظرية العدالة في هذا القطاع تريد أن تردّ إلى المرأة الحقوق الإنسانية التي سلبها الرجل عبر التاريخ، وتؤكّد مبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة. وفي عصرنا الراهن، بل منذ عصر النهضة العربيّ الحديث، احتلّت هذه المسألة مكانةً متعاظمة في مشاريع النهضة العربيّة، وتردّدت المقاربة بين مبدأ «إنصاف المرأة» والمطالبة بأن تردّ إليها حقوقها «الشرعيّة»، ثمّ الدفاع عن مبدأ المساواة بين الجنسين من منظورٍ ليبرالي عند فريق، ومنظورٍ إصلاحي -أو تكاملي- إسلاميّ عند فريقٍ آخر، وفريق «راديكالي» عند فريقٍ ثالث. وهذا الفريق الأخير هو الذي ارتبط اسمه بنسوية إسلامية حقيقيّة، ليست هي

على كلّ حال «النسوية الرافضة» التي جسّدتها ثلّة من الكاتبات اللواتي جنحن إلى موقفٍ نقديّ صارم بإزاء «مسلّمات الإسلام التقليدي» أو الموروث، أعني كاتبات من أمثال تسليمة نسرين وأيان حرسي علي ونجلاء كيليك. النسوية الإسلامية التي يصدق عليها هذا الاسم، وتتمثّلها مفكّرات مسلمات كأمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن وفاطمة المرنيسي...، هي النسوية التي دافعت عن مبدأ «المساواة الأنطولوجية» بين الرجل والمرأة، وأكّدت، من منظورٍ قرآني، المساواة الكاملة في الحقوق بين الرجل والمرأة، ورتّبت على ذلك «قراءة جديدة» للنصوص الدينية «اللامساواتية» في ظاهرها. بفضل هذه القراءة «التأويلية» التي مارَسْنَها أمكن فعلًا تجريد نظريّة إسلامية في العدالة النسوية[٥١]. وبإمكاننا أن نزعم هنا أنّ هذه النظرية تستطيع أن تستوعب كلتا النزعتين الأخلاقيتين اللتين جرى تداولهما في الفضاء الغربيّ، أعني «أخلاق العدل» و«أخلاق الاهتمام»: الأولى تعزّزها عدالة الحقوق، والثانية تعزّزها الرؤية القرآنية، لا الفقهية، للعلاقة الزوجية.

لا أجد مسوغًا لاستئناف القول في نظرية «المصلحة» التي أخذ بها فقهاء «المقاصد»، وأنّها في صيغتها العقلية، نظريّة صريحة في العدالة القائمة على مبدأ «الخير العامّ»، وأنّنا -في نهاية المطاف وفي غاية هذا القول- نستطيع، باطمئنان عظيم، دمجها في مركب نظرية عربيّة في «العدالة الاجتماعية» أركانها الأساسيّة: المنفعة الضاربة في الخير العامّ، ليبرالية تكافليّة حافظة للحرّيات الأساسية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعية مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد والفئات الأقلّ حظًّا، وتعزيز القواعد الحامية للهويّة في إطار تنمية القدرات والملكات الفردية الحريصة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة واجتناب مخاطر «الأنا الذري» الفرداني والنرجسي، وتعزيز مبدأ الخير العامّ، وإرساء بنيان المساواة النسويّة بإبداع قراءة تأويليّة مساواتية للنصوص الدينيّة التي يفيد ظاهرها «المتشابه» أوضاعًا لا مساواتية وغير عادلة.

تلك معالم أساسية وقواعد بانية لدولةٍ عادلة، ومجتمعٍ عادل، وحاكمٍ عادل[٥٢]. لا شكّ في أنّ «ديمقراطية عاملة» هي شرط ضروري لإنفاذها. لكنْ ثمّة شرط أعظم أهميّة وخطرًا وبأسًا، هو أن يتمثّل كلّ مواطن، وكلّ جماعة، وكلّ مؤسّسة، في النظر وفي الفعل، مبدأ ديونطولوجيًّا جوهريًّا هو مبدأ «المسؤولية». لأنّ حرّية سادرة بلا حدود، وديمقراطية تقنية صوريّة بلا علم ومعرفة وثقافة، لن تعنيا في عاقبة الأمر إلّا تسوية مع الاستبداد وطريقًا سالكة إلى مضادّات العدل.

---

٥١ فهمي جدعان، **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، الفصل ١، ص ٢١-٨١.

٥٢ وقف ناصيف نصار في كتابه **الذات والحضور** وقفة دالّة عند مقولة «العادل»: الإنسان العادل، والحاكم العادل. «فالعادل هو الإنسان المستعدّ دومًا للتعامل مع نفسه ومع الآخرين بحسب ما يقتضيه العدل مع تقديم العدل الأساسي على العدل الوضعي عند الضرورة وقدر الإمكان». والعادل يتقيّد بأحكام القانون من دون سواها. وهو ينشد في العدل القانوني ما يخفّف قلقه الضميري في ما يتعلق بحقوقه وواجباته، وبحقوق الآخرين حوله وواجباتهم. من أين يأتي المجتمع بالحاكم العادل، على الرغم من «أنّ قيمة العدل مركزة في حقيقة الكائن الذاتي»؟ تلك «مسألة متوقّفة على تقدّم الوعي النظري والتطبيقي بالعدل وعلى شيوع هذا العدل في طبقات المجتمع ومؤسساته. الأمر الذي يعني أنّ مسؤولية خاصّة تقع على النخبة المفكّرة والقائدة. ولكن الجمهور كله مسؤول أيضًا، ولا سيّما إذا كان النظام ديمقراطيًّا. فالمسألة هي إذن مسألة روح العدل واستقراره في المجتمع بأسره، أفرادًا وجماعات، والعادل حقًّا هو من يتحرّك بروح العدل قبل أن يمسك بميزان العدل»، انظر: نصار، **الذات والحضور**، ص ٣٨٧-٣٨٩. وقد جرت الإشارة إلى أنّ بول ريكور قد خصّ مفهوم (العادل) بكتاب: Paul Ricoeur, *Le Juste, Philosophie* (Paris: Éd. Esprit, 1995).
الترجمة العربية: بول ريكور، **العادل**، تعريب محمد البحري [وآخرون]؛ تنسيق فتحي التريكي؛ تقديم عبد الوهاب بوحديبة، ٢ ج (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ٢٠٠٣).

محمد الحداد *

جدلية العدالة والحريّة في ضوء الثورات العربية

(الديمقراطية باعتبارها عدالة القرن الحادي والعشرين)

تنطلق هذه الورقة، في تناولها قضية العدالة في سياق الانتفاضات العربية الراهنة، من التفريق بين حسّ العدالة الذي عبّر عنه الربيع العربي ومضمون العدالة الذي سيتأسس شيئًا فشيئًا على مدى سنوات وربما عقود، وقد ينجح أو يتعثّر أو يفشل. كما تنطلق من ضرورة اضطلاع المثقف المنخرط في الحراك الثوري والملتزم بمطالب الجماهير الثائرة بدوره التاريخي في صوغ ذلك المضمون المستقبلي لحالة وجدانية جماعية عبّرت عن نفسها بقوّة الأعاصير. وتقدّم الورقة قراءةً لحوادث الربيع العربي، واستشرافًا لمستقبله على أساس الربط بينه وبين بعض الأفكار الحديثة في فلسفة العدالة، كما تستعرض بعض جوانب فكرة العدالة في التراث العربي، لتميّز بين ما يبدو صالحًا للاستمرار اليوم وما يبدو قابلًا للتجاوز، مع تشديد على أنَّ فكرة العدالة في التراث العربي كانت مطروحة بمعزل عن مبدأ الحرية. وتناقش الورقة في إثر ذلك الإمكانات المستقبلية للربيع العربي، تلك الإمكانات التي تراوح بين أن يمثّل هذا الربيع بداية حركة كونية لمواجهة العولمة الحالية القائمة على مبادئ ظالمة، فيصبح بذلك نموذجًا مرجعيًا لتحقيق العدالة والحريّة بين الشعوب، وبين أن يتجه إلى الانغلاق وتفعيل النمط التقليدي للعدالة المنفصلة عن الحريّة، أو العدالة على حساب الحريّات. وأخيرًا، تقدّم الورقة ما تراه شروطًا لتحقيق الالتقاء بين مطلبي العدالة والحريّة في إطار الجدل المتواصل بينهما، كي يتحقّق مع الربيع العربي ما فشلت في تحقيقه ثورات سابقة وما حلمت به فلسفة العدالة الحديثة -من كانط إلى رولز- من دون أن تجد السبيل إلى تحقيقه.

مقدّمة

لا يدّعي هذا المقال تقديم توصيف أكاديمي -بالمعنى الدقيق للكلمة- لمفهومي العدالة والحريّة بعد التطورات التاريخية التي تشهدها المنطقة العربية. فالموضوعية العلمية تقتضي عادة ألّا يحلّل حادث معيّن قبل أن يكتمل ويستقرّ ويصبح موضوعًا منفصلًا عن الذات الدارسة. والحال، أن الدارس العربي في

* أكاديمي تونسي، أستاذ كرسي اليونسكو للدراسات المقارنة للأديان منذ سنة ٢٠٠٥.

الوضع الراهن هو جزء من الموضوع متأثّر تأثرًا مباشرًا بتطوراته وتداعياته، فلا يملك غير تقديم استشرافات للحادث تتقاطع مع متابعته –بصفته باحثًا– لآخر تطورات الفكر الإنساني في قضية العدالة، ومع الالتقاء الذي يتوقّعه بين المخزون الثقافي للجماهير الثائرة والمشروع المستقبلي الذي ستتبنيه هذه الجماهير بثورتها.

من المعلوم أن من شأن الحوادث الكبرى أن ترجّ الفكر العلمي وتدفعه إلى مراجعة بعض مسلّماته وتعديلها، وهذا ما كان توماس كون قد أطلق عليه عبارة «التغيير البراديغمي»[1]، وهي عبارة تجاوزت مجال العلوم الطبيعية لتجد الحظوة في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية. فالربيع العربي سيغيّر كثيرًا من مسلّمات الثقافة العربية، والراجح أنه سيتعدّاها إلى التأثير في الثقافة العالمية عامة. وتُعَدّ مساهمة المثقف العربي في قراءة الحادث جزءًا من مخاض التغيير الذي سيطاول الثقافة عندما تخرج من المجردات وترتطم بتعقّد الواقع وبانفتاح المجال على إمكانات متباينة حول المستقبل، تراوح بين التفاؤل والتردّد والتشاؤم.

ممّا لا شك فيه أن قضية نجاح الربيع العربي أو فشله لن تُحسم قبل سنوات طويلة آتية، وأن ما سيترتّب على هذا الربيع من تغييرات وما سيحدّده من معالم جديدة في المنطقة العربية لن يتشكّلا بقرارات سياسية، حتى ولو مثّلتها حكومات شرعية أو مجالس وطنية. فالحراك الاجتماعي العميق هو الموجّه الحقيقي للمستقبل؛ ذلك أن الثورات العربية لم يقرّرها الساسة ولا المثقفون، وسيظلّ يوم ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠ تاريخًا رمزيًا لانطلاقة الربيع العربي؛ ففي ذلك اليوم أقدم الشاب التونسي محمد البوعزيزي (من منطقة «سيدي بوزيد» المهمّشة) على إحراق نفسه بعدما صادرت منه الشرطة بضاعته، وهو البائع المتجوّل الذي كان يحصّل قوت يومه ببيع الخضروات على الطريق. ولم يكن البوعزيزي منتميًا إلى حزب سياسي، ولم يقرأ كارل ماركس ولا سيّد قطب، بل لم يختر من تلقاء نفسه أن يكون بطلًا، ولا كان يحلم بأن يرتبط اسمه بأهمّ حوادث القرن الحادي والعشرين عربيًا وعالميًا.

ولئن خضعت هذه الحادثة لإخراج رومانسي حجب عنها بعض الحقائق وأضاف إليها معلومات غير دقيقة، فإننا نعلم أن جميع الثورات ارتبطت بحوادث تتجاوز الحقيقة التاريخية الدقيقة، مثل حادثة اقتحام «الباستيل» التي عُدّت رمز الثورة الفرنسية والتي تختلف صورتها المقروءة من منظور ميثولوجيا الثورة عن صورتها المقروءة من منظور التحقيق التاريخي الدقيق. بيد أن المهمّ في تعلّق الضمير الجمعي العربي بحادثة البوعزيزي تحديدًا هو كونها تختزل روح الربيع العربي، بما هو انتفاضة عفوية من أناس عاديّين يطالبون بالعدالة ويرفضون الظلم والقهر والاستبداد.

لا شكّ في أنّ العدالة لم تكن تتحدّد بالإيجاب في ذهن البوعزيزي، ولا في أذهان الآلاف المؤلفة من الجماهير التونسية والعربية التي ملأت الساحات وأطاحت أنظمة الحكم القائمة. ولا شك في أنهم لم يطرحوا على أنفسهم سؤال «ما العدالة؟»، وإنما كان يحرّكهم شعور قويّ بضرورتها، غذّته في نفوسهم وقائع الحياة اليوميّة لا الكتب والنظريّات. فلئن اتفق الجميع على أن العدالة محور مطالبات الربيع العربي، فليس في استطاعة أحد أن يقرّر ما العدالة في الوطن العربي اليوم؟ ذلك أن الربيع العربي عبّر عن شعور بالعدالة، أمّا مضمون العدالة في ذاته، فإنه سيتأسس شيئًا فشيئًا وعلى مدى سنوات وربما عقود، وقد تنجح عملية التأسيس هذه، لكن من الوارد أيضًا أن تتعثر وقد تنتهي إلى الخيبة والفشل.

---

١ توماس كون، **بنية الثّورات العلميّة**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢).

العدالة: من الإحساس إلى المضمون

إن أفضل رابط بين الربيع العربي باعتباره فعلًا وجدانيًا شعبيًا، ونظرية العدالة باعتبارها تأملًا فلسفيًا مجرّدًا، يتجسّد -في تقديرنا -من خلال كتاب صدر قبل أقلّ من سنة من انطلاق الربيع العربي، ألّفه المفكر الهندي أمارتيا سِن، الحائز جائزة نوبل للاقتصاد سنة ١٩٩٨، ويحمل هذا الكتاب المتميّز عنوان **فكرة العدالة**[٢].

يُعَدّ هذا الكتاب عصارة تفكير سِن في قضية العدالة على مدى خمسة عقود، وعنوانه يعارض أهمّ كتاب أُلّف في فلسفة العدالة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو طبعًا كتاب جون رولز المشهور **نظرية العدالة**[٣].

للانتقال الحاصل في العنوان من كلمة «نظرية» إلى كلمة «فكرة» دلالة بالغة، وهو يعبّر عن الالتقاء غير المقصود الذي نراه بين ما بلغه سِن من تفكير في قضية العدالة، وما بشّر به الربيع العربي على أرض الواقع من آمال في قضية العدالة، أو لنقل بعبارة أخرى: إنّنا نرى تقاطعًا عجيبًا بين الزاوية التي سعى سِن من خلالها إلى تجديد التفكير الفلسفي في قضية العدالة والمقاربة العملية الميدانية التي أفرزتها حوادث الربيع العربي. طبعًا، لم يكن هذا الالتقاء مقصودًا، فلا سِن كان يتنبأ بالثورات العربية ولا الثورات العربية كانت تعرف كتاب **فكرة العدالة**. بيد أننا ننطلق من مصادرة أن الربيع العربي جزء من رفض كوني لنظام العولمة الحالي المتميّز بالظلم والإجحاف؛ لذلك رأينا العدوى تنتقل سريعًا إلى مدريد ولندن وموسكو لتحاصر «وُول ستريت»، القلب النابض للرأسمالية العالمية المتوحشة. وعلى هذا الأساس، علينا ألّا نفاجأ بطرح القضايا نفسها في فضاءات مختلفة وفي صيغ متنوعة. فنحن نعيش في عالم معولم، لم تكن فيه الأنظمة الاستبدادية العربية إلّا جزءًا من أخطبوط النظام العالمي الجائر.

إن إحدى الأفكار الأساسية التي دافع عنها سِن في كتابه المذكور هي أن الفلسفة الحديثة (الغربية) فشلت -منذ إيمانويل كانط، صاحب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، إلى رولز صاحب **نظرية العدالة**- في تقديم الحلّ الملائم لقضية العدالة. والمطلوب اليوم، كما يرى الكاتب، أن تتحوّل هذه القضية من التجريد الفلسفي إلى التحليل المباشر للوقائع، ومن احتكار الغرب لقضية العدالة وتنصيب نفسه مرجعًا في تحديد ضوابطها، إلى انفتاح هذه القضية على مساهمات جميع التقاليد الثقافية للشعوب والحضارات، وعلى التراث الإنساني عامة وخاصة منه التراث الشرقي.

يدعو سِن في كتابه المذكور إلى تحويل وجهة السؤال في موضوع العدالة. فقد كان شغل المفكّرين في السابق أن يقدّموا تصوّرهم بشأن النظام الأمثل الذي يحقّق العدالة، بينما يقترح سِن أن يصاغ السؤال على النحو التالي: ما هي الإمكانات العملية لدعم العدالة وتقليص حالات الظلم؟ وعلى هذا الأساس، يرى سِن أن مقاربته تختلف جوهريًا عن نظريات العدالة التقليدية من كانط إلى رولز، في ثلاث نقاط: فهي لا تدّعي تقديم تصوّر لمجتمع يتسم بالكمال (المدينة الفاضلة) أولًا، وتسلّم بإمكان تعدّد الشرعيات في الموضوع الواحد، وبتباين وجهات النظر بما يلغي ادعاء طرف واحد امتلاك الحقيقة ثانيًا، وتمنح الأولوية للسلوك الفعلي للأفراد على دور المؤسسات في تحقيق العدالة. لقد اعترف سِن لرولز بفضل الأستاذ على تلميذه؛ فهو الذي حبّب إليه الخوض في موضوع العدالة، وقد أهدى سِن كتابه هذا إلى روح رولز، وأشاد في مواضع عديدة بأهمية أفكاره وأعماله. بيد أن المطّلع على أعمال رولز يدرك أن هذه الموجّهات الثلاثة التي وضعها سِن للعدالة مناقضة تمامًا لتوجهات رولز، ولنظريات العدالة عمومًا، تلك التي تظن أنها تستطيع أن تقدّم صياغات مطلقة وموحّدة للعدالة، وأن

2 Amartya Sen, *The Idea of Justice* (London: Penguin Books, 2010).

3 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

تحسم قضية العدالة بإقامة المؤسسات العادلة، بصرف النظر عن إمكان التعارض الجذري بين ما تعلنه هذه المؤسسات وما يحدث حقيقة على أرض الواقع. ففي مجال المؤسسات الدولية، يقدّم سِن مثال «الأمم المتحدة»؛ فهي مؤسسة قائمة على طموح تحقيق العدالة، لكنها عاجزة عن فرضها في العلاقات الدولية. والمهم في هذه الحالة أن نحلّل حقيقة العلاقات الدولية بدل أن نناقش الأنظمة الداخلية لمؤسسات الأمم المتحدة. ولا ينكر سِن دور المؤسسات، فمن دونها لا تحصل العدالة، لكنه يشدّد على ضرورة متابعة السلوك الواقعي للبشر. كما أنه لا ينكر أهمية العقلانية، لكنه ينفي إمكان تقديم حلّ عقلاني واحد لكل قضية. ونراه يستعير من جون ستيوارت مِل تعريفًا عمليًا للديمقراطية، يتمثّل ببساطة في أن تكون الديمقراطية قائمة على «المساجلة» (Discussion)؛ فسواء تعلّق الأمر بالمجتمع الواحد أو بالمجتمع الدولي، فإننا نجد في عديد من القضايا وجهات نظر متباينة يمكن لكلّ واحدة منها أن تقدّم براهين معقلنة على صحّتها وشرعيتها. بيد أن المهمّ في النهاية أن يحسم المجتمع الاختلاف بالحوار والمفاوضة، وأن يوفّر الظروف التي تسمح لجميع الأطراف بإبداء الرأي. وهو يرى أن أكثر الآراء تطرفًا وانغلاقًا سيضطر آنذاك إلى بناء خطابات معقلنة كي تكون قادرة على الخوض في الحوار العام، وبذلك تعقلن مطالبها وأطروحاتها. ولئن كانت الديمقراطية تقوم على مؤسسات، فإن نجاحها لا يتحقّق إلّا بإطلاق المجال لهذه المساجلة بين جميع الأطراف المعنيّة في ظل تكافؤ الفرص وتبادل وجهات النظر.

ويعارض سِن بشدّة نظرية صدام الحضارات التي تعتبر أن الحضارات غير الغربية لا يمكن أن ترقى إلى مستوى العدالة الغربية القائمة على العقل والحرية والديمقراطية، لكنّه يعارض -بالشدّة نفسها- احتكار الغرب التفكير في موضوع العدالة، وإهماله تراث الأمم الأخرى. ويقدّم أسئلة عديدة تشهد بثراء التراث الهندي الذي ينتمي إليه في موضوع العدالة، ويدعو إلى فتح المجال للاستفادة من التراث الإنساني عامة. وكان في الوقت ذاته حريصًا على إبراز أهمية فكر الأنوار «الأوروبي» في تحقيق نقلة نوعيّة في مجال التفكير في قضية العدالة. غير أنه يؤكد أن فكر الأنوار ليس كتلة موحدة، بل إنه ينقسم منذ بداياته إلى تيارين رئيسين هما: تيار يُطلَق عليه اسم «التعاقدي»، لأنه ينطلق أساسًا من فكرة العقد الاجتماعي، وهو يضمّ مفكرين بارزين مثل توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو وإيمانويل كانط وجون رولز، وتيار يُطلَق عليه اسم «المقارني»، لأنه يقوم على منهج المقارنة بين أوضاع مختلفة، تاريخيًا أو جغرافيًا، ويهتم بالجوانب العملية لمقاومة الظلم أكثر من اهتمامه بالبناءات النظرية المتعلقة بالعدالة، ومن ممثليه آدم سميث وكوندورسيه وبنتام وكارل ماركس وجون ستيوارت مِل. وفي الإجمال، ينزّل سِن مقاربته لموضوع العدالة في إطار الاستمرارية مع هذا التيار الثاني، مع إضافة الانفتاح للتراث العالمي (غير الغربي)، كي يعيد تأسيس السؤال في العدالة، ويخرجه من الصياغات النظرية المجردة و«الواحدية» إلى صياغات عملية تقبل الاختلاف والتعدّد.

العدالة: من المأزق الفلسفي إلى الفعل الميداني

نرى أنّ مقاربة سِن تلتقي التقاء رائعًا -وإن لم يكن مقصودًا- مع مطلب العدالة كما طرح في الربيع العربي، وكما تواصل -في إثر ذلك- في حركات «الساخطين» (les indignés) في الغرب. فقد خرج هذا المطلب من احتكار المؤسسات والمناقشات المجردة لفلاسفة القانون ومتخصّصيه، ليصبح مطلبًا عمليًا. كما خرج من احتكار الغرب ومفكّريه ليصبح مطلبًا عالميًا، ومن احتكار اللغة الفلسفية النمطية القائمة على واحدية الحكم العقلي، ليصبح مطلبًا مصوغًا بلغة متنوعة وتعددية تستوعب ثقافات الشرائح الاجتماعية المختلفة والشعوب ذات الثقافات المتنوعة.

قبل أن نعود إلى الربيع العربي لقراءته من منظور التطورات الأكثر حداثة التي طرأت في شأن العدالة في الفكر الإنساني (معارضين بذلك الحداثة التقليدية لبعض العلمانيين العرب البؤساء الذين أدانوا الربيع العربي، إضافة إلى معارضة التقليديين الذين يسعون إلى سجن الربيع العربي في عباءاتهم الرثّة)، لندقّقْ النظر في بعض المسائل التفصيلية التي تقوم عليها محاججة المفكّر الهندي المرموق.

إن نظرية سِن لا تنخرط في ما يدعى «التعادلية الثقافية»؛ فهي، على خلاف ذلك، نظرية تعتبر الثقافات جميعًا متعاضدة ومتكاملة في الجواب عن سؤال واحد هو سؤال العدالة. والتعقّل هو السبيل إلى تقديم هذه الإجابة، لكن العقل ليس أحاديًّا، ولا ينفي أهمّيّة المشاعر والأحاسيس، بل إن قضية العدالة مرتبطة في كثير من الأحيان بإحساس قوي بوجودها أو غيابها. لهذا السبب انتفض التونسيون؛ إذ شعروا بالظلم، مع أن تقارير المؤسسات المالية الدولية كانت تعتبر الاقتصاد التونسي نموذجًا يُحتذى به في المنطقة. ويمكن أن تشعر أطراف متعدّدة بالظلم مع أنها لن تتفق في تحديد ماهية العدالة إذا طُلب منها أن تفعل. ومع ذلك، فإن العقل يظلّ الحَكَم الأخير في المسألة، وذلك لسببين:

أولًا، لأننا لا ندعو أمرًا ما ظلمًا إلّا إذا تيسّر تفاديه بواسطة الجهد الإنساني؛ فموت مئات البشر بسبب زلزال يعدّ كارثة لا ظلمًا، أمّا موت مئات البشر بسبب المجاعة فيعدّ ظلمًا. وإذا ما حصلت المجاعة لأسباب طبيعية (الجفاف مثلًا)، كان إحساسنا بالظلم أقلّ من تجويع سجين مثلًا حتّى الموت. وعليه، فإننا نقوم دائمًا بمحاججة عقلية حتى نميّز بين ما هو عادل وما هو ظالم، ونرتّب درجات الظلم... إلخ. ولْنفترض الآن أنَّ عند طرف معيَّن شعورًا صادقًا بالظلم، لكنه يعجز عن تقديم محاججة مقْنعة بوجهة نظره، أو أنه لا يرغب في ذلك أصلًا (مثال: اعتماد العنف للدفاع عن قضية عادلة)، فهل تشمله ديمقراطية المساجلة التي دعا إليها سِن؟ سنرى لاحقًا كيف أجاب رولز عن هذا السؤال المزعج الذي يعود إلى الصيغة التقليدية: هل من حقّ أعداء الديمقراطية أن يتمتّعوا بها؟

أمّا جواب سِن، فهو التالي: إن فتح المجال لديمقراطية المساجلة سيدفع الأطراف كلها إلى محاولة الاستفادة من مسار المساجلة، وهو ما يجعلها تقوم بجهد لعقلنة إحساسها ومطلبها. ومن شأن ذلك أن يساهم في حلّ الخلافات المستعصية في المجتمع الواحد أو في القضايا الدولية المعقدة. ولا ينتقص سِن من استعمال العقل، لكنه يدعو إلى أن يكون هذا الاستعمال تعدّديًا ومنفتحًا وقابلًا لتدرج عملية العقلانية، لأن من يحدّد الإحساس بالظلم ليس الفيلسوف أو القانوني وإنما الإنسان العادي الذي يرتطم بالظلم في حياته اليومية.

ثانيًا، لا يكتفي سِن بطرح بديل من النظرية المؤسساتية للعدالة، لكنه يسعى إلى إثبات استحالتها العملية، مستعملًا ثلاث حجج: **أولاها**، أن إمكان حسم القضايا الخلافية باتفاق معقلن في رؤية المجتمع العادل ليس مؤكَّدًا؛ فربما تتنافس وجهات نظر عدة، تحظى كل واحدة منها باستدلالات عقلية حصيفة. والواقع أن رولز نفسه تفطن إلى هذا الأمر، فسعى إلى إعادة صوغ نظريته الواردة في كتابه المشهور **نظرية العدالة**، وألّف كتاب **العدالة كإنصاف**[4]، لكنه لم يكن مقتنعًا بذلك، ولم ينجح في إعادة الصوغ. **ثانيتها**، إن إمكان الوصول إلى إجماع ليس مؤكَّدًا، إذا ما كان موضوع النقاش متعلّقا بقضايا متعالية ومجرّدة. بل يمكن المضيّ إلى أبعد من ذلك والتشكيك في ضرورة ذلك الإجماع من الأصل، بما أنه إجماع على قضية مجرّدة، وبما أن الخلاف سيعود من جديد حالما ننتقل في التجريد إلى الحكم على المواقف العملية. ويشبّه سِن ذلك النوع من الإجماع باتفاق نقاد الفنّ على

4 John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

أن «الجوكندا» هي أعظم لوحة في التاريخ، فهذا الإجماع لن يفيد شيئًا إذا كنّا نحاكم لوحة لفنّان معاصر أو نريد مثلًا أن نقارن بين بيكاسو ودالي.

النتيجة هي أن العدالة لا تُبنى بإقامة المؤسسات العادلة ووضع القواعد المجرّدة، على الرغم من أهميّة ذلك، وإنما تقوم خاصة بمتابعة الحالات الواقعية والإنصات إلى أحاسيس الناس وشعورهم بالعدالة من عدمه؛ فليس المهمّ أن نضع نصب أعيننا إقامة مجتمع الكمال، لكنّ المهمّ التخفيف من حالات الظلم التي يعيشها جزء من البشر ويكتوون بعواقبها. ولقد حصل التطوّر البشري في أغلبه من منطلق هذا التفكير الواقعي، فحركة إلغاء الرقّ مثلًا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت تدرك أن إلغاء الرقّ لن ينهي جميع أشكال المعاناة الإنسانية، لكنها كانت ترى أنه حتى لو لم يصبح العالم الخالي من العبودية عالَم كمال، فإنه سيكون أقلّ ظلمًا من عالم يسمح باستعباد البشر.

هنا تبرز أهمية الانفتاح على تقاليد غير التقاليد الغربية في التفكير في العدالة. ويستعرض سِن مثلًا آراء الفيلسوف الهندي القديم مانو الذي ميّز في مبادئ العدالة بين ما دعاه «نيتي» و«نيايا»؛ فالمبدأ الأوّل يتعلّق بالتصرّف الشخصي، والمبدأ الثاني يتعلق بالوضع المؤسساتي، والعدالة تتحقّق بالتوازن بينهما، فإذا وجد أحدهما دون الآخر أو طغى هذا على ذاك انخرم مبدأ العدالة.

يمكن مثلًا التراجع عن سلوك عادل إذا كانت نتيجته الإضرار بمؤسسة العدالة كلّها، كما لا فائدة في مؤسسة العدالة إذا لم يصاحبها السلوك العادل؛ فالفلسفة الهندية القديمة كانت أكثر واقعية في رؤيتها للعدالة. ويمكن – بالمثل– أن نجد في التراث العربي الإسلامي الكثير من الموجّهات والأفكار الجديرة بالاستلهام، أكان في الفلسفة الأخلاقية القديمة أم في الفكر التشريعي القديم، بشرط تأسيس قراءة جديدة للتعامل مع هذا التراث، فنوظّفه من أجل الحاضر ومن أجل التطلعات المستقبلية للجماهير الثائرة، ولا نحكم على أنفسنا بالسجن في سياقه التاريخي. هذه العملية الدقيقة هي التي ستحوّلنا أيضًا من الجدل المجرّد بشأن التراث، ولا سيما أنه طغى على الساحة الفكرية العربية منذ ثلاثة عقود، إلى التعامل العملي مع هذا التراث من أجل إصلاح الحاضر.

العدالة: من محورية المؤسسة إلى محورية الإنسان

نرى أن الفكر الفلسفي الحديث اتجه في موضوع العدالة –حتى الآن– نحو قصر اهتمامه على إقامة المؤسسات، الوطنية منها أو الدولية، أتعلّق الأمر بالتنظيم الداخلي للمجتمع الواحد أم بتنظيم العلاقات الدولية. لكننا ندرك أن مجتمعات عربية كثيرة أقامت منذ فترات الاستقلال مؤسسات ذات شكل حديث، مثل البرلمانات والحكومات والمحاكم الدستورية والهيئات المختلفة، من دون أن يترتب على ذلك كله سيادة العدالة بين المواطنين. بل على العكس من ذلك، أصبحت تلك المؤسسات آلة ضخمة تخنق المواطن وتطمس مطالباته بالعدالة، وتسعى إلى أن تنتزع منه الشعور الفطري بالظلم، بما تُظهره من بهرج لا يستفيد منها شيئًا. ثمّ إن تضخم تلك المؤسسات يمثّل في ذاته عبئًا ماليًا ثقيلًا على المواطنين.

ونرى الأمر ذاته في مستوى العلاقات الدولية؛ فلا شك أن عصبة الأمم ثم الأمم المتحدة قامتا بدور إيجابي في احتواء بعض النزاعات الدولية، لكنهما فشلتا في إدارة الكثير منها أيضًا، ولم تقتربا من تجسيد العدالة في مستوى العلاقات بين الدول والشعوب. وقد ذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى ضرورة قيام نوع من الحكومة الكونية لتحقيق العدالة، وهذا يعدّ من باب الشروط التعجيزية. أمّا الفيلسوف توماس ناجل (T. Nagel)، فقد رفض طرح قضية العدالة الدولية من الأصل، ورأى أنها تخرج عن إطار التفكير الفلسفي الممكن. وررلز نفسه لم يهتمّ

بهذه المسألة اهتمامًا عميقًا في مؤلفه الرئيس **نظرية العدالة**، وسعى إلى تدارك الأمر في مؤلفات لاحقة مثل **السلم والديمقراطية: حقوق الشعوب والعقل العمومي**، لكنه لم يتجاوز وضع بعض القواعد العامة ذات الطابع الإنساني، مع أن المطلوب ليس تخفيف معاناة المظلومين بالشفقة عليهم ولا بوعدهم أيضًا بقيام المدن الفاضلة، وإنما المطلوب هو تخفيف جزء من معاناتهم على الأقلّ، بما يجعل عالمهم أكثر عدالة.

لكأنّ الربيع العربي بذلك جاء ليقول: قامت المؤسسات ولم تقم العدالة، وكتبت النصوص القانونية الجميلة ولم يعل صوت القانون، وأُدرجت حقوق الإنسان في المقرّرات المدرسيّة من دون أن تتوقّف المظالم اليومية والانتهاكات الصارخة، وابتُدعت ألفاظ رنانة بشأن العدالة ولم يغنم المواطن منها شيئًا.

لذلك جاء الربيع العربي في شكل احتجاجات شعبية لا في شكل برامج إصلاحية مؤسساتية. وتغيّرت الدساتير في جميع بلدان الربيع العربي، بل تغيّرت الرايات أيضًا في أغلب الحالات، إيذانًا ببناء جديد لمؤسسات الدولة؛ فالثورة -كما يقول عزمي بشارة- ليست «دورة خلدونية من فقدان عصبية إلى نشوء أخرى، ولا دورة مستمرة من البداوة إلى الحضارة»[٥]. ومن منظور الضمير الجمعي العربي، لن تتحقّق الثورة إلّا بتحقّق القطيعة مع «الاستبداد الشرقي الضعيف» ومؤسساته الواهية.

لقد سبق لي أن استعملت هذه العبارة وأطلقتها على النظام السياسي القائم قبل الربيع العربي[٦]. وهي قائمة على مقابلة «استفزازية»، فكيف يجتمع الاستبداد والضعف في آن واحد؟ بيد أن حوادث الربيع العربي جاءت لتأكد هذه الحقيقة؛ إذ انهارت أنظمة الاستبداد بسرعة فاجأت الثوّار أنفسهم، فضلًا عن مفاجأتها للعالم الخارجي، وهو ما يؤكد صفة الضعف في ذلك النظام على الرغم من الدرجة العالية من الاستبدادية التي كان يتميز بها. وقد كان انتشار التفسيرات العجائبية للربيع العربي نتيجة من نتائج تلك المفاجأة؛ إذ ذهب بعضهم إلى اعتبار الربيع العربي مجرّد مؤامرة أميركية حُبكت ونُفّذت من الخارج، واعتبر بعضٌ آخر أن الربيع العربي معجزة حاصلة ببركات الشيوخ والإخوان. بيد أن التحليل العلمي هو الذي يفسّر لنا حقيقة الأمر، ويبيّن لنا كم كان ذلك النظام استبداديًا جثم على صدور الشعب عقودًا من الزمن، وكان أيضًا ضعيفًا تهاوى كأوراق الشجر في الخريف.

يقوم الاستبداد الشرقي على قوّة النظام الحاكم لا على قوّة الدولة، بل إن النظام الحاكم يعمل باستمرار على إضعاف الدولة لجعلها مجرّد أداة طيّعة لخدمة مصالحه ورغباته. وهو في الآن ذاته يعمل على جعل الدولة واجهة أمامية لحجب تلك المصالح والرغبات، ويسعى إلى منح قراراته كلها صيغًا شرعية الشكل وإن تكن فاقدة المضمون. وتمثّل الانتخابات بالتأكيد المثال الأكثر بروزًا لذلك؛ ففي النظم التقليدية الأصلية، تلك التي كانت سائدة قبل القرن التاسع عشر، لم يكن النظام الحاكم ذو الطبيعة الاستبدادية يشعر بالحاجة إلى مؤسسات أو إعلان دستور أو تنظيم انتخابات، أو حتى إقامة نظام إداري على النمط الحديث، تُفصل فيه الوزارات والمصالح بعضها عن بعض. ولم يكن يحتاج إلى شكلانيات قانونية معقدة، بل كانت «القوانين» هي التعليمات التي تُعطى في الغالب بشكل شفوي أو هي الترتيبات السائدة بمقتضى العرف. إن الاستبداد التقليدي يستمدّ «عدالته» من النظام التقليدي ذاته، ويعتمد آليات للبقاء والسيطرة مستمدة من طبيعة النظام الاجتماعي القديم، ومن تقبّله لما يبدو للمراقب الخارجي إخلالًا بالعدالة في كثير من الأحيان.

على العكس من ذلك، يشعر الاستبداد الحديث بالحاجة إلى اتخاذ آليات «حديثة» وسيلة للظهور بمظهر النظام العادل، مع إدراكه زيف تلك العدالة وشكلانيتها، وذلك لأنه لا يطبّق تلك الآليات إلّا ظاهرًا، فيسنّ دستورًا

---

٥ عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، ٢٠١٢).
٦ محمد الحداد، **مواقف من أجل التنوير** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥).

لا يلتزم به، وقانونًا يستثني نفسه من الخضوع له، وينظّم انتخابات يحدّد نتائجها قبل التصويت. ولقد كان الإصرار على تنظيم انتخابات دوريّة مزيفة أفضل تعبير عن تلك الحاجة، على الرغم من الوعي بأنها لا تُقنع الرأي العام الداخلي ولا الرأي العام الخارجي.

يحتفظ الاستبداد «الحديث» من الاستبداد «القديم» بجوهر الاستبداد، أي اعتماد الرأي الفردي والمزاج الشخصي، وتُضاف إليه الرغبة في إخراج القرار الاعتباطي بمظهر حديث. وهو يستفيد بذلك من مسارين للخضوع الاجتماعي، أحدهما مسار الطاعة التقليدي ذو الجذور العميقة في الثقافة القديمة؛ إذ تقوم العدالة على رؤية أبويّة تراتبية، فيتعامل جزء من المجتمع مع الاستبداد على أنه قضاء وقدر، وأن الحاكم الظالم هو في مقام الأب الشديد في معاملة أبنائه، وأن حاكمًا غشومًا خير من فتنة تدوم، وأن طاعة ولي الأمر واجبة والخروج عليه حرام ... إلخ. والآخر مسار حديث، يتصرف بمقتضاه الجزء الحديث من المجتمع (أي الطبقة الوسطى التي نشأت مرتبطة بالتحديث الإداري والتعليمي) طبقًا لمبدأ احترام القانون باعتباره مرجع العدالة وتجسّدها، مع الفصل بين الدافع إلى التقنين، وهو الإرادة الاعتباطية للحاكم، وعملية التقنين ذاتها التي قد تحظى بجميع الصفات الحديثة، ويصوغها خبراء كبار في الحقوق، وتدور في مؤسسات تعمل بطريقة مضبوطة ومحترمة.

ويسعى النظام الاستبدادي «الحديث» إلى الاستفادة من نوعين من الطاعة، ليضمن -من جهة- خضوع الأغلبية، التي مازالت مرتبطة بالآليات الاجتماعية والثقافية القديمة، له، وخضوع الأقلية التي نشأت في ظل عملية التحديث الإداري والتعليمي (لكنها توقفت في المستوى السياسي)، وليبدو أمام العالم -من جهة أخرى، وبالخصوص- في صورة النظام العادل، ذلك أنه لا يتسنّى له الاستمرار من دون الاندماج الاقتصادي والقانون في العالم المعولم، المترتّب على الثورة الصناعية الكبرى وعلى علاقات التبادل اللامتكافئ وعلى القانون الدولي القائم، بدوره، على عدم التكافؤ، والكيل بمكيالين. وبما أن «الشرعية الدولية» قائمة على الشكلانيات أكثر ممّا هي قائمة على المضامين، فإن ورقة التوت التي يتستّر بها الاستبداد «الحديث» على استبداده، مع بقاء أغلب أجزاء الجسم عارية، تكفيه لتكون بطاقة دخول إلى مؤسسات الشرعية الدولية والاعتراف به دبلوماسيًا لا أخلاقيًا. ذلك أن هذا الاعتراف «الدولي» يصبح في ذاته آلية من آليات تحقيق الاعتراف الداخلي به. فالشرعية الديمقراطية تفرض أن يعترف النظام الدولي بنظام حكم معيّن، لأن الغير اعترف به (في انتخابات حرّة مثلًا)، أمّا الاستبداد الشرقي الضعيف، فهو يضمن اعتراف الشعب به من خلال ما يناله من اعتراف من جانب النظام الدولي.

يبدو تعقيد مسار الشرعية -مبدئيًا- ترسيخًا لقوّة الاستبداد؛ فإذا كان الاستبداد القديم قائمًا على آلية داخلية بحت، ومرتبطًا بنمط اجتماعي وثقافي واحد، فإن الاستبداد «الحديث» أصبح يزاوج بين الطاعة والبيعة من جهة والانتخاب والقانون من جهة أخرى، وبين طقوسيّات الولاء الداخلي والاعتراف الدبلوماسي الدولي. إذًا، يبدو أن الشرعية التي كانت قائمة على مرتكز واحد أصبحت قائمة على ثلاثة مرتكزات في الآن ذاته: التقليدي والحديث والخارجي. غير أن تعقّد هذا النظام هو الذي يؤول به إلى الضعف والتهاوي؛ لذلك كان الاستبداد الشرقي ضعيفًا لأنه يرتكز على أعمدة ثلاثة متناقضة لا يمكن أن تحقق العدالة. ففي الحالات العادية يمكن أن يحارب النظام على الجبهات الثلاث في الآن ذاته ليستفيد منها، لكن في حالات الأزمة، تصبح الجبهات الثلاث متعارضة؛ فالسعي إلى إطفاء غضب القطاع التقليدي يؤدي إلى زيادة التوّجس في القطاع العصري، والعكس بالعكس أيضًا. ومن شأن محاولة استدرار العواطف الشعبوية بخطابات الخصوصية والأصالة أن تعطل الاندماج المطلوب في العولمة، والعكس بالعكس أيضًا. فحالات الأزمة تجعل الاختيارات صعبة ومتضاربة، ولا سيما إذا حدثت الأزمات في عهد «هرم الدولة» (أي هرم النظام)، بحسب عبارة ابن خلدون.

كيف السبيل إلى الدولة العادلة؟

سيظل مطلب العدالة قاصرًا بالتأكيد، إذا لم يتجاوز الربيع العربي الحتميّة الدورية الخلدونية، فيسقِط نظامًا هرمًا ليقيم نظامًا آخر يعيد آلياته نفسها ولو بعد حين؛ فتحقيق العدالة تحقيقًا ثوريًا لا يعني الانتقال من سلالة من الحكام إلى سلالة أخرى، وإنما يعني الانتقال من آليات في ممارسة الحكم إلى آلية أخرى.

لقد ابتدع المحتجون في تونس شعارًا أصبح معروفًا في العالم كله: «الشعب يريد إسقاط النظام». ويمثّل الشعار في ذاته نقلة نوعية في الخطاب الاحتجاجي العربي، بما أنه لم يُقتبس من أيديولوجيات، بل من بيت لشاعر تونس الأكبر أبي القاسم الشابي «إذا الشعب يومًا أراد الحياة/ فلا بدّ أن يستجيب القدر». وقد «أراد» الشعب إسقاط النظام، وحقّق مراده، وأسقطه بمعنى أنه أسقط رموزه المحسوسة. وكان يسهل على الشعب أن يتوحّد في الإرادة والعمل ما دام الهدف ذا طبيعة محسوسة (الدكتاتور وعائلته). أمّا إسقاط النظام بمعناه العميق، فهو أبعد من ذلك وأصعب منالًا. وإذا ما اقتصرنا على الجانب السياسي في القضية، وهو الجانب الذي لا يعدو أن يكون جزءًا من كلّ، فإن إسقاط المستبد يوفّر فرصة تاريخية نادرة للتخلص من الاستبداد ذاته، ويحول دون السماح بظهور مستبدّ جديد بعد سنوات، أو دون تقاسم الاستبداد بين مجموعة تحتكر تمثيلية الثورة. ولا يمكن الحديث عن ثورة إلّا في ظل تحقق الهدف الثاني؛ فالثورة قطيعة مع الماضي، وماضي الاستبداد قديم جدًّا في المجتمعات العربية الإسلامية. وواقع الاستبداد العربي مستمر من الفتنة الكبرى إلى القرن الحادي والعشرين. وقد اقترن الحكم بالسيف، وتماهت السلطة مع العنف في الثقافة السياسية لمجتمعاتنا، حتى إنه لا يكاد يوجد حاكم عربي أو مسلم اختار أن يترك كرسي الحكم عن طواعية منذ أربعة عشر قرنًا؛ إذ كانت ولاية كل حاكم تنتهي بموته أو باغتياله. وقد ظلّ الحكم خاضعًا لمبدأ الوراثة حتى في الأنظمة الجمهورية .

إذًا، لن تقطع الثورات العربية مع النظام إلّا إذا نجحت في إقامة «الدولة العادلة»، لكنها يمكن أن تفشل في ذلك أيضًا، وتنتهي إلى انهيار الدولة، وقيام ما ندعوه بالبداية السياسية، ولا سيما أن إحدى خصائص العولمة تتمثّل في إلغاء الدور السيادي للشعوب بتفكيك سيادات الدول. ومن المعلوم أن اتجاهات ثلاثة رئيسة تتنازع التصوّر الحديث لقضية الدولة ذاتها:

الاتجاه الأول، تطوّري، يعتبر ظاهرة الدولة ظاهرة اجتماعية تاريخية تطوّرت بتطوّر الحياة الاجتماعية للبشر؛ فبناء الدولة يتدعم مع جنوح المجتمع إلى مزيد التعقيد والتنظيم، والدولة -على هذا الأساس- هي حتمية تتّجه نحوها المجتمعات كلها. وقد اعتُبر تأسيس الدول الوطنية -بعد نجاح ثورات التحرّر في العالم العربي- خطوة في ذاك الاتجاه، بمعنى الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الدولة الحديثة. **الاتجاه الثاني،** ينفي عن الدولة طابع الضرورة، ويعتبر أنها شكل من الأشكال الممكنة للتنظيم الاجتماعي. وعلى هذا الأساس، يقدّم بيار كلاستر مثلًا في كتاب **المجتمع ضد الدولة**(٧) نقدًا قويًا للاتجاه التطوري، ويقسّم السلطة إلى نمطين، **نمط الأداء القهري** الذي يتجسّد في الدولة على النمط الغربي، والقائم أساسًا على مبدأ احتكار الدولة للعنف، وشرعنة هذا العنف إن كانت الدولة هي التي تمارسه، **ونمط الأداء غير القهري** الذي يتجسّد مثلًا في قبائل الهنود في أميركا الجنوبية (وقد كانت محور دراساته الأنثروبولوجية). وقد بيّن كلاستر أنها استطاعت أن تنظم الاجتماع على مدى عقود من دون الحاجة إلى الدولة. واستعادت هذه الأفكار قيمتها وأهميتها مع موجة العولمة، لأن العولمة تسعى إلى تقوية المجتمعات ضد الدولة.

---

7 Pierre Clastres, *La Société contre l'état: Recherches d'anthropologie politique*, Critique (Paris : Éditions de Minuit, 1974).

الاتجاه الثالث، ينفي عن المجتمعات الإسلامية تحديدًا السير في طريق الدولة على النمط الغربي، وذلك لأسباب ثقافية عميقة وقديمة، ترتبط بالاختلاف الجذري بين طبيعة الثقافة المسيحية والثقافة الإسلامية، ومن أبرز المدافعين عن هذه الأطروحة هو برتراند بادي[٨].

إذا طرحنا المسألة من منظور تطوّري (التيار الأول)، بدت الثورات العربية كأنها وضعت حدًّا للدولة الحديثة الناشئة مع الاستقلال. فهذه الدولة لم تنشأ في شكل حديث، بل نشأت مشوّهة، ونمت مشوّهة، وهرمت مشوّهة. أستعرض هنا مثالًا أعتبره نموذجيًا في بيان حالة الانفصام والازدواجية التي ميزت بناء الدولة الحديثة. لقد ألقى الزعيم التونسي الحبيب بورقيبة (١٩٠٣–٢٠٠٠) خطابًا أمام المجلس القومي التأسيسي عندما أعلن في ١ حزيران/ يونيو ١٩٥٩ دستور الدولة الناشئة بعد الاستقلال. كان ذلك الخطاب رائعًا بكل المقاييس، ويختزل جميع طموحات جيل الاستقلال في دولة حديثة وديمقراطية. وإذا أعدنا قراءته اليوم، سنقف مشدوهين من تلك القدرة الاستشرافية الهائلة التي تميّز بها بورقيبة، ففي اليوم الذي كان يعلن فيه قيام الدولة الجديدة، تنبأ بمصيرها بدقة.

قال بورقيبة في ذلك الخطاب إن الدولة يتهدّدها خطران، **أولهما** أن تتغلب الشهوة الفردية على مؤسسات الدولة، و**ثانيهما** أن لا تضمن تلك المؤسسات عملية انتقال سليمة للسلطة. وعندما نقرأ الخطاب بعد أكثر من ستين سنة من تاريخ إلقائه، نرى أن هذا هو بالضبط ما حصل في تونس: تغلبت نزعة الاستبداد ببقاء بورقيبة في السلطة أكثر من ثلاثين سنة، ثم انتقلت السلطة بطريقة غير سليمة إلى خَلَفه. تُرى، كيف أمكن أن يجتمع في شخص بورقيبة أمران متناقضان: فهم جيّد لطبيعة المشكلة واستشراف دقيق للمخاطر المحدقة ببناء الدولة من جهة، وسلوك سياسي أدّى إلى نقض أسس الدولة وإيقاعها في براثن تلك المخاطر، بعد أن قاد بورقيبة نفسه مسار نشأتها؟

وإذا طرحنا المسألة من منظور أنثروبولوجي (التيار الثاني)، نلاحظ كيف أسفرت الثورات العربية عن توجّه قويّ لمنازعة شرعية الدولة، وليس فقط النظم الحاكمة، وذلك بإعادة الاعتبار إلى الشرعيات التقليدية للسلطة، أو ما دعاه كلاستر آليات السلطة غير المهيمنة وغير العنيفة (مع أنها في الحقيقة تمارس أنواعًا أخرى من العنف الرمزي والمادي)، مثل الأسرة والقبيلة والانتماء الجهوي والحميّة الدينية... إلخ، وذلك من منطلق أنها أكثر قابلية لتحقيق العدالة، مع أنها تتناقض مع العدالة في جوانب أساسية، مثل تكريسها دونية المرأة. إن الدافع إلى هذا الحنين القوي إلى الماضي هو، في الجزء الأكبر منه، تمرّد على آليات سلطوية بدت مهيمنة وعنيفة، ولم تنجح في إقناع جزء كبير من الناس بعدالتها ولا حتى بفائدتها. وتبدو هذه الظاهرة جلية في جميع الحالات؛ فبعض البلدان العربية التي استبَقت غضب الشارع بتنظيم انتخابات ذات قدر ما من الصدقية فوجئت بتنامي الظاهرة العشائرية والطائفية في توجيه الشأن السياسي، بل احتكاره أحيانًا (الكويت مثلًا بعد الانتخابات التي نُظمت في إثر الغزو العراقي). ففي العراق مثلًا، حيث سقطت الدولة والنظام بسبب الهجوم العسكري الخارجي، سرعان ما تحوّلت عمليّة إعادة تأسيس الدولة إلى محاصصة بين الطوائف والعشائر. وفي تونس ومصر، البلدين المتميزين بالتراث العريق في مجال انتظام الدولة، تراجعت هيبة الدولة حتى بعد قيام حكومات شرعية منتخبة، وتنامى نفوذ الرموز الطائفية أو العشائرية أو الجهوية أو الدينية، وأصبحت الدولة مضطرة إلى مسايرة تلك الرموز، أو الاستعانة بها في تحقيق وظائفها الأساسية، مثل الأمن.

وإذا جمعنا المنظورين، التطوّري والأنثروبولوجي، في تحليل القضية، أمكن أن نستنتج ما يلي: إن الاستبداد

---

٨ برتراند بادي، **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**، ترجمة نخلة فريفر (الدار البيضاء، المغرب؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).

الشرقي الضعيف يختلف عن المجتمع التقليدي، من جهة أنه مضطر إلى توظيف قدر كبير من العنف والهيمنة، بسبب عجزه عن الإقناع بأنه حكم عادل. كما أنه يختلف عن الدولة الحديثة من جهة أنه عاجز عن احتكار العنف وشرعنة الهيمنة.

من هنا، يصبح مطلب العدالة هو المطلب المحوري في مواجهة هذا الاستبداد الشرقي الضعيف؛ فالعدالة لدى الجماهير الثائرة ليست مشروعًا طوباويًا لمجتمع خال من العنف والهيمنة، لكنها مشروع تقييد العنف والهيمنة بالعدل. وهي ليست مشروعًا طوباويًا لمجتمع من دون دولة، لكنها مشروع ينزع عن الدولة صفة الاحتكار أو السعي إلى تحقيق هذه الصفة. بيد أن مطلب العدالة في هذه الحالة هو مطلب بالسلب، بمعنى أنه لا يحتوي على مضمون محدّد؛ إنه يعلن فقط رفض مسار سابق، ويلتجئ إلى ذاكرة أسبق منه بدافع الحنين، وتدفعه الرغبة في الثأر أكثر من التعبير عن عزم حقيقي لاستعادة بنى الماضي التنظيمية. لذلك، كان «تأثيث» مطلب العدالة وتحويله من السلب إلى الإيجاب ومن الفراغ إلى المضمون أمرًا مصيريًا في تحديد مستقبل الربيع العربي.

من المدينة الفاضلة إلى الديمقراطية باعتبارها عدالة

يبدو البديل معروفًا مبدئيًا، إنه النظام الأقل سوءًا الذي ابتدعته البشرية، ونعني بذلك الديمقراطية. وهي لم تنشأ من داخل التراث العربي والإسلامي، وإنما ارتبطت بتجارب مجتمعات أخرى قبل أن تصبح قيمة كونية مشتركة. يتعيّن حينئذ تطويع هذا التراث كي يتقبل الديمقراطية بعمق، ولا يجعلها شعارًا لإخفاء على استبداد جديد. ونرجو أن يدخل العرب عصر الديمقراطية بفضل رياح التغيير التي تهبّ الآن في كل مكان، وتطيح العتاة، أو تدفع بغيرهم إلى الإصلاح العميق. لكن ينبغي أن نتواضع ونقرّ بأننا ندخل هذا العصر متأخرين، مقارنة بأغلب شعوب الأرض؛ إذ سبقنا بعضهم قرونًا عدة. ونحن لا نعيد اختراع هذا النظام، لكن من فرط طول عصر الاستبداد لدينا، لم نبدأ إلّا اليوم بالاستفادة ممّا خبره غيرنا قبلنا. وللقبول بالديمقراطية تبعات لا بدّ أن نعرف إنْ كنا حقًا نرضى بالانصياع إليها، ومنها جعل الانتماء على أساس المواطنة والمساواة بين جميع المواطنين في الحقوق الأساسية، بصرف النظر عن الجنس والدِّين والمذهب والعرق والانتماء الجهوي. وسيواجه هذا البديلَ اعتراضان أساسيان يرتبطان بتصوّر قديم للعدالة، وهما:

- وهْم المدينة الفاضلة بديلًا من الديمقراطية التي هي نظام الممكن والنسبي.

- الخلط بين جذور العدالة في التراث الوطني، والصورة التاريخية للعدالة كما سادت في عهود غابرة، وهي صورة تجاوزها التاريخ في جوانب كثيرة.

ليست الديمقراطية نظامًا للكمال، ولا تعني العدالة في الدولة الديمقراطية الفضيلة المطلقة كما تصوّرها الفلاسفة القدامى، ومنهم المسلمون في مدنهم الفاضلة. ينبغي أن نحتفظ من التراث الأخلاقي العربي -ومن الفارابي تحديدًا- بفكرتين أساسيتين، وهما أن العقل قادر على الحكم على الأفعال وتصنيف الحسن منها والقبيح، وأن الإنسان كائن أخلاقي لأنّه قادر على اختيار أفعاله. وفي ما عدا ذلك، فإن علينا أن نتخلّى عن النظرة المثالية والإطلاقية التي ميزت الفلسفة الأخلاقية عند القدامى. فالعقل المؤهل للحكم على الأفعال يمكن أن يقدّم أكثر من وجهة نظر مشروعة (مثلما قال سِن في نقده لكانط ورولز). وعليه، فإن على العقل العربي أن يستوعب مبدأ التعدديّة.

ويتمثّل التجلّي الحديث لحريّة الاختيار في حادث الثورة، باعتباره تعبيرًا عن اختيار جماعي رافض للظلم والحيف، ومطالِب بالعدالة. وعندما يقول الفارابي في **المدينة الفاضلة** إن إدراك السعادة العظمى منوط بتخلص النفس الناطقة من قيود المادة وأغلال الضلال[9]، فإن في إمكاننا نحن المعاصرين أن نحوّل هذه الرؤية من إطارها القديم الدافع إلى التوحّد والزهد، وأن ننزّلها في إطار جديد يعتبر قيود المادة وأغلال الضلال هي ما أحاط بالمواطن من دوائر التكبيل والتعجيز، بسبب النظم الاستبدادية العريقة في العالم العربي، وهو ما يجعل مساهمته في المسار الديمقراطي طريقًا إلى هذه السعادة العظمى التي بشّر بها الفلاسفة.

في هذا الإطار، تتحوّل العدالة من مشروع طوباوي إلى عقد حقوق وواجبات، يتميّز بالنسبية والقابلية لإعادة التفاوض بشأنه، ولكن من دون عنف، وفي كنف ما يوفّره كل نظام ديمقراطي من فرص تعديل نفسه بنفسه، عبر تداول السلطة وانتقالها السلمي بمقتضى أحكام الدستور، وإمكان تعديل الدستور نفسه إذا دعت الحاجة إلى ذلك[10]. ومن المهمّ بمكان أن تتحوّل فكرة العدالة من سياقها القديم ذي الطبيعة الفلسفية الطوباوية إلى فهم حديث ونسبي يجعلها عقدًا من الحقوق والواجبات ملزمًا للمتعاقدين ومتغيّرًا بحسب المستجدّات.

العدالة بهذا الشكل تتحقّق بقيام دولة القانون، تلك التي تجمع -في الآن ذاته- بين الحقوق والواجبات، وتضمن التوازن بينها، لأن الواجب الذي لا يقابله حقّ يتحوّل إلى قهر، والحقّ الذي لا يقابله واجب يتحوّل إلى فوضى وانحلال. ودولة القانون هي التي تنجح في تجنب القهر والفوضى معًا، وهي « المدينة الفاضلة» للعصر الحديث، وينبغي أن تكون الهدف الأسمى للثورات العربية.

يجدر في هذا المجال ذكْر أن لكلمة «حقّ» دلالات متعدّدة؛ فهي تُستعمل أحيانًا بمعنى العدالة (Justice)، وتقابل في حالات الكلمة المشتقة من اللاتينية Droit، وفي حالات أخرى كلمة Vérité (حقيقة). ويمكن أن نلاحظ، على سبيل التعميم، أن الاستعمال الغربي الطاغي يدور حول المعنيين الأوّل والثاني، فيما الاستعمال العربي الطاغي يدور حول المعنيين الثاني والثالث، لأنه يتمسّك بطرح القضية السياسية في بُعد أخلاقي بحت، وينشد أوضاعًا مثالية. ولئن تجسّد هذا الفهم عبر الإحالة على الفلسفة الأخلاقية التراثية، أو من خلال الاستنجاد بالنقد الماركسي للدولة الليبرالية (باعتبارها دولة الحقوق الصورية التي لا توفّر العدالة)، فإن النتيجة واحدة، وهي الإصرار على طلب المطلقات في تاريخ إنساني لا يمكن أن يخرج على قواعد النسبية، حتّى في اللحظات الثورية التي تفتح المجال رحبًا للأحلام الإنسانية المشروعة. ولو اقتصر الأمر على مجرّد التمسّك بوهم المدن الفاضلة القائمة على العدالة المطلقة لهان الأمر، لكن الخطر يكمن في أنّ طلب المطلق يؤدي إلى تفويت فرص تحقيق الممكن، فضلًا عن أن المطلق يفترض دائمًا مرجعية عليا لتحقيقه، وهو ما نجده لدى الفارابي عندما تصوّر الرئيسَ في المدينة الفاضلة في شكل صورة المنفرد بالحكم والحكمة، وما نقف عليه في ثورات حديثة لّما ضحّت بالحريات من أجل العدالة فخسرت هذا وتلك، وذلك عندما جسّدت المطلق في شكل الحزب الطليعي (الثورات القومية) أو ولاية الفقيه (الثورة الإيرانية). فلئن لم تكن الديمقراطية دولة العدالة المطلقة، فهي النظام الذي يوفّر الفرص الواقعية بالاقتراب أكثر ما يمكن من مُثُل العدالة. ولا يغير الديمقراطية ألّا تكون دولة الكمال، لأنها تفتح المجال لتوسيع دائرة الممكن، عبر تحقيق المزيد منه باستمرار وبوعي المواطنين واختيارهم ومشاركتهم.

---

٩ أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وحققه ألبير نصري نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٥٩).

١٠ من المعلوم أنّ الفارابي يميّز بين نوعين من الاختيار؛ أحدهما ناتج من الإحساس ويشترك فيه الإنسان مع الحيوان، والثّاني ناتج من التّفكير وهو يخصّ الإنسان والمدينة الفاضلة. وإذا أردنا أن نعيد تأويل هذا التّقسيم تأويلًا «ثوريًّا» قلنا: إنّ المطروح على الفلسفة العربيّة، هو أن تتحوّل من لحظة الإحساس بالظّلم الذي ولّد الثّورة إلى طور بناء العدالة الذي سيكون الهدف من المسار الدّيمقراطي.

ولا يُعدّ استلهام التراث الفلسفي القديم في موضوع العدالة حنينًا إلى الماضي أو موقفًا رجعيًا، وإنما يتنزّل في ما دعا إليه سِن من ضرورة فتح قضية العدالة على تراث الأمم غير الغربية، وتعديل النظرة الحديثة القائمة منذ كانط إلى رولز، تلك التي تعتبر أن العدالة تتحقّق بمجرد إقامة المؤسسات العادلة لا غير. فالتجربة تبيّن أن المؤسسات القائمة على أسس وقوانين عادلة، يمكن أن تنتج الظلم إذا سيطر عليها أشخاص لا يحترمون مبادئ العدالة. من هنا كان فتح قضية العدالة على التراث غير الغربي فتحًا لها على فكرة الأخلاق الفردية والجهد الذي يقوم به الفرد للسموّ بنفسه. وقد يذكّر هذا بالقدوة والكاريزما، بالمعنى الذي طرحه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في دراساته لأنماط المجتمع التقليدي، لكن الفارق واضح، وهو أن إدخال جرعة من الأخلاقيات في مجال السياسة لا يعني تحويل الموضوع السياسي إلى موضوع أخلاقي، أو التضحية بالمؤسسات وإلقاء العهدة على الأفراد لتحقيق العدالة.

وبالمثل، فإن استلهام التراث التشريعي القديم في موضوع العدالة لا يمثّل دعوة إلى تطبيق الماضي على الحاضر، ولا إجبار الحاضر على الدخول في قوالب الماضي؛ إنه يجعل قضية العدالة أقرب إلى الثقافة المألوفة للمواطن وإلى مجموع الرموز والمصطلحات التي تخاطب عقله ووجدانه من منطلق مخزونه الثقافي العميق، فيصبح المواطن حارس العدالة قبل أن تحميها الدولة ومؤسساتها. لكنّ ذلك مشروط أيضًا بمراجعة تصوّرات العدالة في ذلك التشريع، لأنها تصوّرات وأحكام متنزّلة في واقع أزمنة ومجتمعات ماضية.

لقد ذكرنا سابقًا أن توجّه الجماهير العربية نحو نُظُم القيادة التقليدية المتجسدة في العودة القوية إلى الزعماء القبليين والروحيّين والعصبيات الأولية (الأسرة، الطائفة، العشيرة...)، إنما مردّه إلى فقدان الثقة بآليات العدالة «الحديثة» القائمة على مؤسسات أُفرغت من محتواها (دساتير تعدّل بحسب إرادة الحاكم؛ قوانين لا تطبّق بالمساواة بين الجميع؛ برلمانات لا سلطة لها... إلخ). بيد أن تلك المرجعيات التقليدية لا تخلو بدورها من صور الحيف، مثل اتّسامها بدونية المرأة مقارنةً بالرجل، وتمييزها المواطنين بحسب أديانهم ومذاهبهم. باختصار، إننا نعلم جميعًا أن العدالة قديمًا لم تُطرح في إطار ما ندعوه اليوم المواطنة، ولم تكن هذه الفكرة، أي المواطنة، معروفة ولا متضمَّنة في الفكر التشريعي القديم، مثلما كانت فكرة الديمقراطية غائبة عن الفكر الأخلاقي القديم.

ثمة إذ ذاك جهد هائل لا بدّ من بذله، ومخاطرة كبرى لا مفرّ من الإقدام عليها؛ فاللحظة التي تضعف فيها الدولة غير العادلة يمكن أن تكون لحظة مبشّرة بإعادة تأسيس الدولة على قاعدة العدالة، كما يمكن أن تكون لحظة تفكيك الدولة والعودة إلى الدورات الخلدونية للعصبية بما هي النقيض لمشروع الثورة. لا يمكن الحديث عن عدالة من دون إقرار بالمساواة السياسية والاجتماعية بين الرجل والمرأة، وبين المسلم وغير المسلم، وهذا أمر ليس من اليسير تحقيقه، غير أننا نجزم بأن غياب المساواة يترتب عليه غياب المواطنة، وغياب المواطنة يترتب عليه غياب الديمقراطية، وغياب الديمقراطية يترتب عليه غياب العدالة.

لقد كان سِن على حقّ عندما دعا إلى البحث عن مَواطن الالتقاء بين الحداثة (أي مشروع الأنوار بحسب تعبيره) والتراث الشرقي؛ فهذا الالتقاء هو الذي يدعّم مطلب العدالة. أمّا إذا تحوّل إلى تنازع، فإنه سيجعلنا نواجه -في العالم العربي- الفرضية الثالثة لمصير الدولة، تلك التي يدافع عنها برتراند بادي وأنصار نظرية صدام الحضارات. ويمكن اختزال هذا الوضع بعبارة خلدونية: إننا سنرتدّ حينئذ إلى البداوة السياسية، أي انحلال المجتمع إلى كيانات مجزأة ومتنافرة، يدير كلٌّ منها عدالته بطريقته الخاصة.

ومن الضروري التشديد أيضًا على أن التضحية بقضية الحرية من أجل العدالة ستؤدي في أرجح الاحتمالات

إلى انهيارهما معًا، كما حصل مع الثورة الإيرانية. ولقد كان معنى الحرية في التراث التشريعي القديم ينحصر في نقيض العبودية؛ إذ لم تكن الأحكام عادلة بين الحرّ والعبد، كما لم تكن عادلة بين المسلم والذميّ وبين الرجل والمرأة. غير أن مطلب الحرية اليوم يتجاوز قضية العبودية التي أصبحت في ذمّة التاريخ، ليعيد طرح العلاقة بين حقوق الجماعة وحقوق الفرد. ففي التراث التشريعي القديم، كانت قضية العبودية مقدَّمة على مطلب الحرية؛ لذلك ضاق مجال الحريّات. أمّا المجتمع الحديث، فيقلب المعادلة بينهما، ويجعل حريّة الفرد هي الأصل، وتقييدها بضرورات الجماعة هو الاستثناء. وتترتّب على هذا القلب حتمًا نتائج مهمة في تحقيق العدالة، وقد لا تكون مقبولة بسهولة في وعي الناس، بسبب الخلط السائد في أذهانهم بين قيمة العدالة والأنظمة التفصيلية التي جسدتها في أزمنة غابرة. فحرية المرأة تقتضي أن نصنّف خارج مجال العدالة كل ما يضيّق عليها مجال المساهمة في الحياة العامة، من حق التعلم والعمل إلى حقّ الترشح لأعلى المناصب، ومنها رئاسة الدولة أو الحكومة. وتقتضي حرية المعتقد أن نبطل العمل بحدّ الردّة، ونجرّم جميع أشكال التكفير والاعتداء على البشر باسم العقائد، إلى غير ذلك من المراجعات التي تقتضيها العدالة عندما تُطرح في عصر الحريات، وهي غير عدالة المجتمعات القديمة.

خاتمة

إن العدالة التي تستحق أن تصنّف فعلًا ثوريًا يقطع مع ماض طويل من الاستبداد في العالم العربي، هي تلك التي تستجيب لثلاثة شروط:

أولًا، أن تكون عدالة استحقاق، بمعنى أنها تحلّ بفضل ثورات جماهيرية، ولا يمنحها للشعب قائد أو حزب أو قوة حامية؛ فالشعب هو صانعها، والمؤتَمن عليها، والمتعهّد بها.

ثانيًا، أن تكون عدالة حريّة، بمعنى أنها تنبع من ثورات تضمنت مبدأ الحرية بشكل قوي، ولا يمكن أن تضحّي بهذا المبدأ مهما يكن المقابل، حتى لو كان العدالة ذاتها. ولا ضرورة لحشر المواطن العربي في زاوية الاختيار الحصري بين مطلبين ضروريين، بل ينبغي أن تُمنح الثورة تميّزها التاريخي بصفتها أوّل حادث يقوم بالجمع بين مبدأي العدالة والحرية في الآن ذاته.

ثالثًا، ستكون عدالة مساواة، لأن الثورات العربية حشدت النساء والرجال والأغلبية والأقليات في الميادين، وبالتالي من حقّ الجميع أن ينعم بثمارها، ولن تتحقّق العدالة بالانتصار لأطراف وإقصاء أخرى في المقابل.

هناك إذًا مآلان ممكنان للربيع العربي، **أولهما** أن يصنع الشعب عدالته الجديدة، والشعب هو مجموع المواطنين، بصرف النظر عن الاختلافات الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية أو الجنسية. **وثانيهما** أن تبرز عصبية جديدة تمثّل دور السلطة الأبوية الجديدة، فيتواصل الدور الخلدوني بهرم دولة وقيام الدولة الجديدة على الأسس والآليات عينها. وفي الحالة الأولى، يمكن القول إن الثورة أسّست الدولة العادلة، أمّا في الحالة الثانية، فيمكن القول إنها استمرار لنظام الاستبداد الشرقي الضعيف، وللدور الخلدوني للدولة التي تبدأ بالقوة ثم تنتقل إلى الترف (الفساد) ومنه إلى الهرم، معيدة إلى ما لانهاية هذه الحلقة المفرغة، ومحققة ما قاله المؤرخ العربي الشهير من أن «الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال»[١١]، في انتظار ثورة آتية.

١١ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، الفصل ٢، ص ١٢.

سعيد بنسعيد العلوي *

العدالة أولاً:
من وعي التغيير إلى تغيير الوعي

تجد هذه الورقة أنَّ العدالة هي المطلب الذي يوحّد حركات الانتفاض العربي الراهنة وتتركّز فيه جميع مطالبها الأخرى. كما تجد أنَّ العدالة ذاتها هي الخيط الناظم الذي يجمع رجال الفكر والسياسة في العالم العربي-الإسلامي المعاصر، إذ رأوا، في كتب رحلاتهم إلى الغرب كما في كتاباتهم التنويرية في القرن التاسع عشر، أنها السبب الذي يفسّر تقدّم الغرب وتأخر العرب، بحضورها وغيابها على التوالي.

تقارن الورقة بين حركات الانتفاض العربي والثورات التي أطاحت الأنظمة الشيوعية والعسكرية في غير بلد. وتلتقط وجوهًا من الاختلاف بارزةً تَسِمُ الانتفاض العربي بالعفوية النظرية، وغياب القيادة، واختصار الفعل في شعارات قليلة.

وهي تقدّم جردة لعثرات دولة الاستقلال وإخفاقاتها، وتكشف عن أنها دولة استبداد في حقيقة الأمر، وأنها احتفظت بأسوأ ما في إرثين اثنين: إرث الدولة الاستعمارية (حداثة ظاهرية) وإرث الدولة ما قبل الاستعمار (أنماط فكرية وعلاقات تقليدية). وتختم بتساؤل حول قدرة حركات الانتفاض العربية على أن تكون علامة فارقة على انتقال حاسم وتغيير جوهري جديرين بأن يعدّا بواكير نهضة عربية ثانية، وتشترط لذلك وجود الفكر كبوصلة ضرورية ودواء لعلاج داء العفوية السائد.

تمهيد

رفعت حركة الانتفاض التي شهدها الشارع العربي في السنتين المنصرمتين لائحة مطالب، فيها الاعتراض والرفض من جهة، والمطالبة بتحقيق رغبات جامحة من جهة أخرى. فالاعتراض والرفض يلوّحان بقبضة يد قوية وصراخ ينبعث من الأعماق: لا للقمع، لا للفساد، لا لاقتصاد الريع، لا للاستبداد. والمطالبة تنادي بالكرامة، والمساواة في الفرص، واحترام حقوق الانسان، وبالعدالة الاجتماعية. ربما كانت هناك

* باحث وأكاديمي مغربي، أستاذ الفكر السياسي الإسلامي والحديث.

فوارق جزئية، تختلف بين هذا البلد العربي أو ذاك من البلدان التي عرفت الانتفاض، فهي في تونس غيرها في مصر، وهي في ليبيا على غير ما كانت عليه في المغرب، وهي في الحركات الخجولة في مناطق من دول الخليج العربي مغايرة بعض الشيء للمطالبة في الجزائر، في الوقت القصير الذي حدثت فيه قبل أن يتم خنقها في المهد. غير أن هذه الحركات تلتقي في مطلب واحد يوحّد بينها؛ مطلب يصح القول فيه إنه يلخص جميع المطالب المشار إليها: **العدالة**. ذلك أنّ العدالة في حركة الانتفاض العربي هي الشعار الذي تنصهر في جوفه المطالب كلها، فكأنه ينوب عنها جميعها في تنوّعها وتعددها، فهو مفرد ينوب عن الجمع، كما يقول النحاة العرب. إذًا، لو شئنا أن نجعل لهذا الانتفاض عنوانًا لقلنا إنه **العدالة أولًا**.

غير أني أزعم أن العدالة، من حيث هي هدف يكون التطلع إليه نشدانًا لما هو مفتقد في الوجود السياسي والاجتماعي، لم تكن شعارًا موجَّهًا في «الربيع العربي» فحسب، بل إن البحث عن العدالة في مختلف تجلياتها كان أيضًا الخيط الناظم الذي وحّد بين رجال الفكر والسياسة في العالم العربي- الإسلامي المعاصر. وقد تساءل المفكرون العرب المعاصرون عن السبب الذي كان الغرب بموجبه قويًا والعالم العربي- الإسلامي ضعيفًا متخلفًا، فكان الجواب أن السر يكمن في تحقق العدالة «هناك» وغيابها «هنا». ذلك أن تحقق العدالة في الغرب، في مقابل هيمنة الاستبداد في العالم العربي هو ما يفسر عند أولئك المفكرين (مع اختلاف الرؤى التي يصدرون عنها) حال «التقدم» التي يتمتع بها الغرب، في مقابل واقع «التأخر» الذي يضطرب فيه العرب. نقول إذًا إن نظرًا جديدًا في فكر النهضة يحملنا على التقرير بأن الإشكالية التي حكمت الفكر العربي الاسلامي في الفترة التي نتواضع على نعتها بالنهضة هي إشكالية العدالة المفتقدة. ثم إن جملة الأسباب الثقافية والاجتماعية والسياسية تقضي بأن الفكر العربي المعاصر لا يزال محكومًا بالإشكالية ذاتها.

تتباين النظرة بين المرحلة السابقة على استعمار البلاد العربية، في جميع أشكال ذلك الاستعمار، والمرحلة التي شهدت استعادة تلك البلاد استقلالها وعرفت بناء دولة الاستقلال أو بناء الدولة الوطنية، لكن المطلب ظل واحدًا والتشوف إلى ما بقي مفتقدًا مع انتهاء عهد الاستعمار ظل قائمًا، بل لعل الشعور بالظلم وغياب العدالة أصبح أكثر حدة وأكثر عمقًا. فهل في الإمكان أن نقول إن حركة «الربيع العربي» تعاود ربط الاتصال بفكر النهضة العربية؟ وهل في وسعنا أن نرى في هذه الحركة جراثيم نهضة جديدة، جراثيم تشي بمقدم النهضة العربية الثانية؟ سؤالان اثنان لا تدّعي هذه الورقة تقديم الجواب الشافي عنهما بل إنها تتطلع فقط إلى المساهمة في ذلك، في محاولة إلقاء أضواء كاشفة تستمد قبسها من هذه الحركة التي لا تزال تعتمل في الشوارع وفي النفوس، وتحمل على طرح عديد من الأسئلة والقيام بالمراجعة وإعادة التفكير.

الانتفاض والعدالة والربيع

لا شك أن أكثر النعوت شاعرية في أحاديث الصحافة العربية والدولية عن الحركة الشبابية التي اجتاحت العالم العربي في السنتين الماضيتين هو نعت «الربيع العربي». ربما وجب الاعتراف بأن هذا النعت فرض نفسه على الكتابة الجامعية كذلك، ما دامت نصوص ومؤلفات فردية وجماعية، في العالم العربي وخارجه، قد تعودت على استعمال هذا النعت. غير أنني من الذين يُبدون تحفظًا عن ذلك ويفضّلون الحديث، بالأحرى، عن الانتفاض العربي. تحدّث بعضهم، في بداية الانتفاض، عن «زلزال سياسي» ضرب مناطق من الخارطة العربية، وهو كناية عن القوة المدمرة وغير المتوقَّعة. وفضّل بعض آخر، تعبيرًا عن الدهشة حيال ما وقع، تعبير «التسونامي السياسي»، في حين أن بعضًا آخر لم يجد وصفًا لما يقع أفضل من لفظ «الانفلونزا السياسية التي تضرب العرب». والسمة الأساسية في الانفلونزا هي أنها، في الأغلب الأعم، مجهولة المصدر، كما أنها لا تستجيب لدواء من

الأدوية بل هي تتفاعل، سلبًا وإيجابًا، مع القدرات الذاتية للجسم على المقاومة ومجاوزة الحالة المرضية. ومن هذه الناحية بالذات تبدو المقارنة وجيهة: فهذه الانتفاضات التي لا يزال العالم العربي يشهدها هي أشبه بالمرأة الحامل التي لا أحد يعلم نهاية الحمل عندها. وهي اختبار للجسم السياسي العربي ولقدرته على المقاومة، مع إضافة بسيطة مفادها أن هذا النوع من الانفلونزا لا يُعرف له لقاح مضاد، بل لا أمل في الوصول إلى اختراع المصل المضاد، وبالتالي فالخطر الداهم موجود دومًا، ولا سبيل إلى إبعاده.

الحق أن نعت الربيع لا يحمل، في الحالة العربية، ما للربيع من إيحاءات اللهم ما كان من حضور قوي للشباب العربي في حركات الانتفاض في مختلف البلاد العربية التي أسلفنا الإشارة إليها. غير أن الحضور الشبابي في الوطن الغربي معطى إحصائي أولًا، فنسبة الشبيبة في هذا الوطن لا تقل عن الستين في المئة. وربما ينبغي أن نعلم كذلك أن نعت الربيع، مقترنًا بالثورة، أو بالتمرد على الأقل، قد ظهر أول ما ظهر في بلدان المعسكر الشيوعي القديم التي أعلنت الرغبة في إطاحة النموذج الماركسي-اللينيني (بعض جمهوريات الاتحاد السوفياتي سابقًا، مثل بلغاريا وبولونيا وتشيكوسلوفاكيا القديمة...). كما أنه انتشر في البلدان التي عاشت التجارب الفاشستية ردحًا من الزمان (البرتغال، إسبانيا، اليونان، بعض دول أميركا اللاتينية...). فالربيع في البلاد المذكورة، أتى بعد شتاء طويل كساه الصقيع وغلّفه الضباب الكثيف الذي حجب الرؤية كلية، ولفّته أسوار عالية من الأوهام الأيديولوجية. وفي العالم العربي، أو في مناطق منه على الأقل، ما يشبه ذلك، غير أن الاختلاف بين دول العالم العربي وما أشرنا إليه من دول هو اختلاف في الطبيعة لا في الدرجة، كما يقول الفلاسفة؛ فالشأن في أغلب الدول غير العربية المشار إليها غيره في العالم العربي: قامت الأنظمة الشمولية في الأولى عقب ثورات وقودها الأيديولوجيا الماركسية في الغالب الأعم من الأحوال، أمّا في العالم العربي، فإن الدول التي انتفض الشباب العربي في وجهها هي أنظمة أعقبت استعادة الدول العربية موضوع الانتفاض لاستقلالها؛ إنها أنظمة سياسية أعقبت الحكم الاستعماري مباشرة، وهي، من حيث المبدأ، دول الاستقلال، غير أنها أصبحت، كما سنرى في القسم الموالي، دولًا للاستبداد.

ثمّة وجه آخر يجعل التماثل متعذرًا بين الانتفاض العربي والثورات التي أطاحت الأنظمة الشيوعية والعسكرية في البلدان غير العربية من البلاد التي ألمحنا الإشارة إليها، وهو الأخذ بالمنظومة الليبرالية في الدول الأخيرة والمناداة بوجوب الأخذ بنظام اقتصاد السوق وسلوك الطريق الرأسمالي، مع مراعاة الوضوح التام في ذلك، في حين أن في دول الانتفاض العربي عفوية في النظرية (بل ربما وجب الكلام على غياب كلّي للنظرية). وحيث كان الشأن في الدول غير العربية متصلًا بالتنظيم السياسي القوي والعميق وبوجود أحزاب قوية شديدة الالتحام بالعمل السياسي وبالجماهير، أحزاب تمتح من تقاليد سياسية عميقة وسابقة على المرحلة الشيوعية أو على الهيمنة العسكرية، كانت الحال غير ذلك في العالم العربي جملة. الحق أن أكثر الأحزاب السياسية في دول الانتفاض العربي تنظيمًا وادعاء للقدرة على تأطير الوعي العربي وقيادة القوى الحية في البلاد (وتلك هي الحال في كلٍّ من المغرب ومصر على الأقل)، أبانت عن ضعف شديد، وعن مفاجأة كبرى بما وقع، وعن اندهاش تام من السرعة التي تم بها ذلك على وجه الخصوص. صحيح أن بعض تلك الأحزاب استطاع أن يقوم باحتواء جزئي للحركة أو بتأييدها ومباركة فعلها، غير أن الواقع يشير إلى أن حركة الانتفاض العربي تتسم بالعفوية النظرية، وتتصف بغياب القيادة القوية والزعامة الكاريزمية، وأن الفعل فيها كان يُختصر في شعارين اثنين **أولهما** «إرحل» (رفض واعتراض)، **وثانيهما** «العدالة» في شموليتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل إنها انتقلت بسرعة مذهلة من المطالبة اجتماعيًا إلى المطالبة سياسيًا.

تكتسي حركة الانتفاض العربي سمة العفوية من اجتماع عاملين اثنين، نقف عند كل منهما وقفة قصيرة.

العامل الأول، هو أنها كانت خلوًا من التوجه الأيديولوجي، فكان ذلك -كما سنرى- مصدر قوة وضعف معًا. وفي توضيح لهذه الفكرة، أرجع إلى مقال نشرتُه في جريدة **الشرق الأوسط** (ضمن مقالات عدة كنت أجتهد فيها بمواكبة ما يجري في الساحة العربية عمومًا وفي ميدان التحرير في القاهرة خصوصًا)[١]. طرحت في المقال المشار إليه السؤال التالي: ماهي الأيديولوجيات التي يمكن القول عنها إن ميدان التحرير قد أعلن موتها؟ والقصد بالسؤال هو التنبيه إلى الأيديولوجيات التي غابت عن الميدان كلية، أو في ما كان أساسيًا فيها، فتبين لي أن الأمر يتعلق بأيديولوجيا القومية العربية من جهة أولى، وبالأيديولوجيا الماركسية-اللينينية من جهة ثانية، ثم، في نواح أساسية لم تغب كلية، بالأيديولوجيات السلفية الجهادية أو تلك التي يقرب منها هذا النعت. لم يكن في ميدان التحرير وجود لشعارات الوحدة العربية، ولا رفض للتجزئة، بل لم يكن هنالك على الإطلاق ذكر لـ«الأمة العربية» وما اتصل بالقاموس القومي العربي. بيد أن حضور العروبة كان قويًا فاعلًا، وبالتالي هناك عروبة لا قومية عربية، وأحسب أن هذا هو أحد الدروس الكبرى التي يتعين استخلاصها من حركة الانتفاض العربي. كذلك لم ترتفع في الميدان (ولا في الشوارع العربية التي شهدت تجليًا للحركة) شعارات تدين الإمبريالية العالمية وأخرى تمجد الطبقة البروليتارية وثالثة تدين البرجوازية والفكر البرجوازي ورابعة تنبه إلى أنماط الصراع الطبقي، غير أن هنالك شعارات تطالب بالعدالة الاجتماعية وأخرى تطالب بإلغاء اقتصاد الريع وثالثة تدين الفساد. وأخيرًا، لم ترتفع في الميدان (ولا في غيره من الشوارع العربية) أصوات تهتف «الإسلام هو الحل»، أو تنادي بوجوب «تطبيق الشريعة» وما في هذا المعنى، غير أن الإسلام كان حاضرًا من خلال الصلوات الجامعة وصلاة الجمعة. وبالتالي، يمكن القول إن هنالك إسلامًا متغلغلًا في الكيان العربي دينيًا وثقافيًا معًا (والحديث هنا عن الأيام الحاسمة التي سبقت نزول الإخوان المسلمين إلى الميدان. أمّا الشأن بالنسبة إلى الحركات الإسلامية في كلٍّ من تونس والمغرب، فآخر، وهو ليس واحدًا بالنسبة إلى الحركة الانتفاضية في كلا البلدين)، وليس هنالك في عمق الوجدان العربي حضور ولا تفاعل مع أطروحات الإسلام السياسي.

أمّا أن «غياب الأيديولوجيا» (وربما وجب الحديث بالأحرى عن الأيديولوجيا المهيمنة) كان مصدر قوة في حركة الانتفاض العربي، فهو يعني أن ذلك الغياب استطاع أن يوحّد الأصوات، ومن ثم استطاع مطلب العدالة (وهو المطلب الذي كان الاجتماع حوله) أن يوحّد بينها. لنقُل إن ذلك الغياب خلق المناخ الضروري الذي كانت الحركة تتنفس فيه وتقوى؛ إذ أصبح شعار «العدالة أولًا» مفردًا ينوب عن الجمع كما سبق أن أشرنا. أمّا أن الغياب كان، في الوقت ذاته، مصدر ضعف، فهو ما يجعل الحركة في حال من التخبط والتردد ويجعلها عرضة لخطر الاستيلاء عليها أو تهريبها لمصلحة الجهة التي تمتلك القدر الهائل من التنظيم والقدرة على المناورة، وليس فقط لأنها تحظى بتأييد قوة (أو قوى أجنبية) أو لوجود صفقة ما غامضة.

العامل الثاني الذي يشي بوجود العفوية في حركة الانتفاض العربي هو أن «نظرية المؤامرة» كشفت عن حدودها وتهافتها؛ ذلك أن التحليلات السياسية الجادة أظهرت قوة المفاجأة عند القوة الأجنبية المقصود الإشارة إليها، وإن لم يكن ذلك مانعًا من المبادرة إلى ركوب القطار بعد أن انطلق من المحطة، كما يقال في التعبير الفرنسي. هذا من جهة أولى، أمّا من جهة ثانية فقد ظهر فساد الفكرة التي ظلت تعمل في الوعي العربي زمنًا غير قصير، مثلما أنها غدت نوعًا من العقيدة عند كثير من الدارسين العرب وغير العرب. فأمّا الفكرة الخاطئة، فهي التي تقضي بأن العرب استثناء في التاريخ، وأن عقدًا وثنيًا يربطهم برفض الديمقراطية ويحملهم على قبول نقيضها[٢]. وأمّا

١ مقالات نشرتها في جريدة **الشرق الأوسط**، تباعًا، منذ ٣/ ٢/ ٢٠١١.

٢ ذلك ما ذهب إليه أستاذ العلوم السياسية في المعهد الفرنسي للعلوم السياسية في باريس في الأول من كتابه: Jean-Pierre Filiu, *La Révolution arabe: Dix leçons sur le soulèvement démocratique* ([Paris]: Fayard, 2011), pp. 13-29.

العقيدة المتفشية، بل الأيديولوجيا التي صادفت غير قليل من القبول والاستحسان من جانب عدد كبير من المثقفين العرب قبل غيرهم، فهي تلك التي تقضي بأن الاستبداد هو في نهاية المطاف سمة من سمات الشخصية العربية، إذ إن للاستبداد جذورًا ثقافية عميقة[٣].

الحق أن حركة الانتفاض العربي أفلحت في البرهنة عن خطأ فكرتين، تعمل كلٌّ منهما على شل الفكر العربي وجعل الفعل والعمل من أجل التغيير يحاطان بسياج سميك من الأوهام. **الفكرة الأولى** هي فكرة «المؤامرة»، أو اليد الأجنبية التي لا يملك المرء حيالها من الأمر شيئًا، وإنما هي جبرية لا انفكاك منها. **والثانية** هي تلك الجبرية الأخرى التي تقضي بالحكم على الحالة العربية بأنها حالة تستعصي على الديمقراطية ولا تنفك من قبول الاستبداد؛ إذ إن قبول الاستبداد أحد المكونات الأساسية في الشخصية العربية. وفي هذا المعنى يصح القول عن حركة الانتفاض العربي إنها حركة تحرير، حركة يمكن التقريب بينها وبين حركة المطالبة بالاستقلال الوطني التي استطاعت أن تكون عاملًا إيجابيًا في الفعل العربي المعاصر. فهل يصح القول فيها كذلك إنها وارث شرعي لفكر النهضة العربية وترجمة له على الصعيد العملي من حيث ما تقوم به من التنبيه إلى خطر الاستبداد، فتجعل من رفضه شعارها الأسمى إذ تنادي بالعدالة أولًا؟

العدالة والنهضة العربية

لا يتسع المجال للقول في الفكر العربي في عصر النهضة ولا للقول في عصر النهضة ذاته، فقد سبق أن توسعنا في القولين بعض التوسع في دراسات لنا[٤]، غير أننا نقول في عبارات موجزة، نوطئ بها لما نحن في هذا الجزء بصدده من حديث عن الفكر العربي في عصر النهضة، من حيث إن الإشكال المحوري فيه كان قضية العدالة الحاضرة «هناك» (أي في الغرب الأوروبي) والغائبة «هنا» (أي في البلاد العربية الاسلامية): إن عصر النهضة قد مر بمرحلتين اثنتين، **المرحلة الأولى** هي تلك التي تمثّلها الرحلة العربية صوب أوروبا، وهي على وجه الخصوص الفترة التي تمتد بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. أمّا **المرحلة الثانية**، فترجع إلى بداية العشرية الأولى إجمالًا، بمعنى أن الرحلة الأوروبية وتدوينها استمرا بعد ذلك. نحن إذًا أمام نصوص في غاية الأهمية بالنسبة إلى موضوعنا، كتبها أصحابها في عشرينيات القرن الماضي، ونحن، من جهة أخرى، أمام نصوص تنويرية شديدة الأهمية ترجع إلى ثمانينيات القرن التاسع عشر. فالعبرة عندنا بغلبة نوعية النصوص في فترة من الفترات، وإن يكن من الصعوبة، بل من المتعذر، على مؤرخ الفكر أن يقطع في تاريخ الأفكار وتطورها بتواريخ دقيقة ونهائية. وطبيعة المقاربة التي نحن بصددها تتطلّب منا وقفة قصيرة عند كلتا المرحلتين.

يُعتبر الرحالة العرب المعاصرون، وقد كانت أوروبا وجهتهم الأساسية -ومن ثم نحن نتحدث عن الرحلة «الأوروبية»[٥]- الرواد الأوائل لفكر النهضة العربية. ويرجع ذلك إلى سبب واضح وإلى سبب آخر أقل وضوحًا. فأمّا السبب الأول، فهو أن الرحلة الأوروبية كانت تعبيرًا عن الصدمة الحضارية الكبرى عند المفكر العربي، فهي الصدمة الفعلية التي مكّنته من مشاهدة البون الهائل بين ما يوجد عليه الغرب الأوروبي من قوة وتقدم وما كان عليه العرب والمسلمون، عربًا وغير عرب، من تأخر؛ تأخر مزدوج: تأخر أول عن

---

٣ انظر: سعيد بنسعيد العلوي، **الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص ١٥٩ وما بعدها.

٤ سعيد بنسعيد العلوي: **أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة**، سلسلة بحوث ودراسات؛ ١٢ (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥)، ص ١٨ وما بعدها، و**أدلجة الإسلام بين أهله وخصومه**، تقديم محمود إسماعيل (القاهرة: دار رؤية، ٢٠٠٨)، ص ١٣٧ وما بعدها.

٥ انظر: العلوي، **أوروبا في مرآة الرحلة**، ص ١١ وما بعدها.

ركب الإنسانية، ممثّلة في الغرب الأوروبي وقد مضت بعيدًا في التقدم المادي والفكري، وتأخر آخر عن الإسلام مقارنةً بالصورة المشرقة التي كان الوعي الإسلامي يرسمها للعصر «الذهبي». من ثم سيكون عن تبين الفوارق هذه طرح السؤال النهضوي فعلًا: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب والمسلمون عامة (عرب وغير عرب)؟ فالرحالة أبدوا دهشتهم تجاه هذا التباين، وأغلبهم التمس لذلك الأسباب، ويظل الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي أول من طرح السؤال، وكانت رحلته الباريسية خلال السنوات الأربع التي استغرقتها البعثة الطلابية التي كان عضوًا فيها (١٨٣٠-١٨٣٤) مناسبة لتدوين ملاحظات ثاقبة وطرح أسئلة مقارنة غاية في الأهمية. ثم توالت الرحلات بعد ذلك من تونس والمغرب وبلاد الشام، وكانت دوافع الرحلة صوب أوروبا مختلفة، كما أن مُددها كانت متفاوتة (بين شهرين أو نحو ذلك والسنة الواحدة أو أكثر قليلًا). وليس من شأننا هنا، بطبيعة الحال، الخوض في الجزئيات والتفاصيل ولا النظر في الفوارق الموجودة بين الرحالة المغاربة والمصريين وغيرهم، غير أننا نجمع القول ونوجزه في الفقرة الموالية.

نقول في البدء كلمة يسيرة في ما نعتبره من الأسباب غير واضح، بمعنى أن الانتباه إليه قليل. إن الرحلة إنباء عن الرحالة أكثر ممّا هي إخبار عن البلد موضوع الرحلة، ذلك أن الرحالة يتنقل في البلاد التي يزور وهو حامل لزاد ثقافي معرفي ولمخزون وجداني، وهذا الزاد المعرفي وذاك المخزون النفسي هما بالنسبة إليه بمنزلة المنظار الذي يرى العالم من خلاله. بعبارة أخرى، إن ما يثير انتباهه هو ما كان «غريبًا عجيبًا»، أي غير مألوف. أمّا ما كان مألوفًا لديه فهو موجود في بؤرة الشعور، فلا يسترعي الانتباه. يمكن القول إذًا إن المشاهدة، إذ تكون حضورًا للغريب والعجيب (وبالتالي لغير المألوف)، فهي تصدم الوعي وتحمله على الانتباه والمقارنة: بين ما كان مألوفًا لديه، فهو يجيزه، وما كان غير ذلك فهو يرفضه أو، على الأقل، يتساءل عنه. وبالقدر الذي يكون فيه الرحالة منشغلًا بالبلد الذي ينتمي إليه ويأسى لحاله، تكثر أسئلته وتتنوع المقارنات التي يقوم بها. والرحالة العرب المعاصرون هم جميعهم من الذي كانوا يحملون من البلد الذي ينتمون إليه هُمومًا كثيرة، فهم «اكتشفوا» أوروبا من خلال الجيش الأوروبي الغازي أو المحتل (حملة نابليون على مصر، هزيمة إيسلي سنة ١٨٤٤ بالنسبة إلى المغرب...)، أمّا في الرحلة، فالأمر يتعلق بالرؤية «رأي العين».

في مدوّنات الرحالة العرب إلى أوروبا ملاحظات تتعلق بالاكتشافات العلمية وبالمنجزات التكنولوجية، وهُم لا يملكون حيالها إخفاء الدهشة والإعجاب، وهي عندهم من أسباب التقدم الذي يتوقون إليه ويتمنون أن يروه في بلدهم. وفي نصوص الرحلة الأوروبية ذكر لما يراه الرحالة مقبولًا يتعين الأخذ به أو الاقتباس منه، مثلما أن من العادات الاجتماعية ما يعتبرونه قبيحًا ينبغي اجتنابه والتمسك في المقابل بعادات البلد الذي قدم الرحالة منه. غير أن ما يعنينا في ما نحن بصدده من نظر في السؤال النهضوي، كما قلنا سابقًا، هو ما يتعلق أساسًا بقضية العدالة القائمة «هناك» والغائبة «هنا». وإذ لا يتسع المجال لبسط كاف للفكرة التي أود إيصالها، فإنني أكتفي بإشراك القارئ في التمعن في النصين القصيرين التاليين.

كان الشيخ رفاعة الطهطاوي، كما ألمحنا إلى ذلك، شاهدًا على حوادث ١٨٣٠ التي صادفت إقامته في باريس إمامًا للبعثة الطلابية المصرية. وقد كان على اطّلاع بما كان يجري في الساحة، متابعًا لما تنشره الصحف اليومية (وذلك يدخل في باب «الغريب والعجيب»). يقول الطهطاوي: «فلما كانت سنة ١٨٣٠، وإذا بالملك قد أظهر عدة أوامر، منها النهي عن أن يظهر الإنسان رأيه وأن يكتبه وأن يطبعه بشروط معينة، خصوصًا للكازيطات اليومية، فإنه لابد في طبعها من أن يطلع عليها من طرف الدولة (...) فصنع وحده ما لا ينفذ إلّا إذا كان صنعه ما غيره (...) فظهر بعض كازيطات الحرية أمر بعصيان الملك والخروج عن طاعته ومعددة لمساوئه وفرقت على

الناس من غير مقابل»[٦]. والقصد عند الطهطاوي أن الاستبداد بالرأي وتنكّب سبيل العدالة بالتالي قد بدر من الملك، فكان سببًا للثورة عليه. وفي عبارة وجيزة يضيف رحالة مغربي زار فرنسا أربع عشرة سنة بعد التاريخ المذكور، فهو إذن يعقب على ما كتبه الطهطاوي قائلًا: «وإن جار سلطانهم، فضلًا عن كبير من كبرائهم، أو خرج عن القانون في أمر ما، يكتبونه في الكازيطة ويقولون إنه ظالم وليس على الحق»[٧]. وأمّا النص الثاني، فأقتبسه من الرحلة التي دوّنها الرحالة المغربي الآنف ذكره. يقول الصفار: «أمر لنا السلطان بسرد العساكر واستدعانا للفرجة فيها مبالغة في إكرامنا والاعتناء بنا ظاهرًا، لأنه لا يفعل ذلك إلّا لمن هو عنده في حظوة، وزيادة في تبكيتنا والتنكيت علينا باطنًا (...) مضوا (يقصد بعد انتهاء الاستعراض) وتركوا قلوبنا تشتعل نارًا لما رأينا من قوتهم وضبطهم وحزمهم وحسن ترتيبهم ووضعهم كل شيء في محله»[٨]. ولحسن الترتيب ووضع الشيء في الموضع الذي جعل له نعت معلوم في الوعي الاسلامي هو العدل، وهو المعنى الذي تفيده العبارة اليونانية ويقصده أرسطو في حديثه عن الوسط العادل. وقريبًا من هذا المعنى نقرأ عند رحالة مغربي آخر زار أوروبا في ستينيات القرن التاسع عشر، فيكتب: «ويدركون المراتب عندهم بالمزايا: فمن ظهرت له مزية وهو عسكري استحق بها أن يكون مقدمًا، وإن كان مقدمًا استحق أن يكون قائد مائة (...) ولا ترى أحدًا منهم يدرك التقدم بغير المزية. ولا يخطر في خاطر أحد من الرؤساء أن يقدم أحدًا في العسكر لكونه صديقه أو قريبه»[٩]. ومعنى ربط الترقية (أو التقدم، كما يقول الرحالة المغربي) بالمزية، أي الاستحقاق كما نقول في عبارتنا اليوم، هو تحقيق العدالة. وإذن يمكن القول، إجمالًا، إن نوال التقدم والرفعة في عين الرحالة العربي إلى أوروبا في القرن التاسع عشر، يرتبط بشرط تحقق العدل في الأحكام والعدالة في الحياة الاجتماعية بين المواطنين ارتباط علة بمعلول. لقد كان رحّالتنا يقرأ في أوروبا ما كان يفتقده في العالم العربي، من دون أن يصرّح بذلك على النحو الذي تحمله دلالة كلماته.

القصد عندنا بالكتابات التنويرية هو النصوص التي كتبها المفكرون العرب المسلمون خاصة. كان «الإصلاح» في القرن التاسع عشر شعارًا رفعه المصلحون المسلمون؛ فباسم الإصلاح كانوا يخططون لبرامج العمل، وبداعي الإصلاح، وهذا بيت القصيد عندنا، كانوا يحبّذون اقتباس ما عند الغرب من نظم سياسية من حيث إنها تعمل على تحقيق العدالة، ذلك الغائب الذي يشرح أسباب التأخر عند المسلمين وإليه يرجع التقدم عند الغرب الأوروبي. كذلك نجد من مفكري الإسلام في القرن التاسع عشر إجماعًا على انتقاد نظم الحكم القائمة في البلاد الاسلامية، والعالم العربي في جملتها بطبيعة الأمر. وغني عن البيان أن الاسم الأول الذي يستوقفنا في هذا الصدد هو المفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي في كتابه الشهير **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، والتفسير الأول العام الذي يقدمه المفكر المسلم لسبب التأخر الذي أصبح عليه المسلمون، في مقابل التقدم الذي حققه الغرب «هو تحول نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية (أي ديمقراطية) تمامًا فصارت بعد الراشدين، بسبب تمادي المحاربات الداخلية، ملَكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية ثم صارت أشبه بالمطلقة»[١٠]. وطبقًا لما يرى صاحب **طبائع الاستبداد** أنه معيار العقل يقول عن الاستبداد إنه «تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة»[١١]. معنى تصرف المستبد عند الكواكبي إذًا هو نفي حق الجماعة في إبداء الرأي ورفض مبدأ التمثيلية، وهو يربط سلوك المستبد بالجهل من جهة أولى وبالخنوع والاستكانة من جهة ثانية. إن قبول الاستبداد

٦ رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، نشره محمد محمود فهمي حجازي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٣٤٨-٣٤٩.
٧ العلوي، **أوروبا في مرآة الرحلة**، ص ٦٤.
٨ المصدر نفسه، ص ٦٤.
٩ المصدر نفسه، ص ٦٢.
١٠ عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **طبائع الاستبداد وأحوال الثورة**، ط ٣ (بيروت: دار الشروق العربي، [د. ت.])، ص ٢٣.
١١ المصدر نفسه، ص ٤٧.

أول درب الانحطاط، بل إنه سبب فقدان الأمة استقلالها ووقوعها فريسة بين يدي المستعمر، «فإذا لم تحسن أمّة سياسة نفسها أذلّها الله لأمّة أخرى تحكمها، كما تفعل الشرائع بإقامة القيم على القاصر أو السفيه (...) وهكذا لا يظلم ربك أحدًا». والاستبداد ليس قدرًا مقدّرًا على أهل الاسلام، بل إن في الإمكان رفعه، بيد أن برنامجًا كاملًا ومنسجمًا ينبغي لذلك. والمفكر الإصلاحي يجعل لذلك البرنامج مبادئ ثلاثة يقوم عليها: **المبدأ الأول**، المؤسس للمبدأين الآخرين، قاعدة تقضي بأن «الأمّة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية». و**المبدأ الثاني** قاعدة أخلاقية كونية مفادها أن «الاستبداد لا يقاوم بالشدة، إنما يقاوم باللين والتدرج». و**المبدأ الثالث** يقضي بوجوب «تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد»[١٢].

نعلم أن البرنامج الإصلاحي للشيخ محمد عبده، أحد الرموز الكبرى للفكر الاصلاحي العربي الإسلامي المعاصر، يتضمن أولًا وأساسًا التجديد الديني الذي يفيد الإصلاح في نهاية المطاف والغاية منه الرجوع بالإسلام إلى الحال الأولى التي كان عليها، حال النقاء الأصلي كما يحدده الإصلاحيون المسلمون ويجمعون عليه. والسبيل إلى الإصلاح الحق عند الشيخ المصري هو العمل على إحداث إصلاحات في النظم والمؤسسات التعليمية، وهذا من جانب أول، والقيام بمراجعات انتقادية شاملة للعادات الاجتماعية السائدة التي تبعد بالمسلمين عن «المحجة البيضاء» من جانب ثان. ولكننا نعلم كذلك أن الإصلاح السياسي، بتوسط إصلاح المؤسسة السياسية الأولى، يظل مكوّنًا أساسًا من مكوّنات البرنامج الإصلاحي عند الشيخ محمد عبده؛ ذلك أن الإصلاح على الحقيقة لا يتأتى إلّا بالإصلاح الشامل للمؤسسة السياسية، وتلك هي الإفادات التي نخرج منها من القراءة الفاحصة لمجمل ردود محمد عبده على فرح أنطون التي يضمها كتاب **الإسلام والنصرانية في معركة العلم والمدنية**[١٣].

يمكن القول إن ما توسع فيه صاحب كتاب **طبائع الاستبداد** يظل حاضرًا بقوة، وإن كان مجملًا، عند معاصره وزميله في المدرسة الواحدة الشيخ محمد عبده، وذلك دليل على محورية القضية السياسية في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر. ومدار المسألة السياسية هو، كما حاولنا تبيّن ذلك، التشوف إلى العدالة مطلبًا وسبيلًا إلى تحقيق النقلة التي يكون بموجبها الانتقال من حال التأخر (كما كان الحديث عنه في الفكر العربي في عصر النهضة) إلى حال التقدم، الحال التي جعلتهم «أقوياء» هناك وجعلتنا «ضعفاء» هنا، في العالم العربي، كما في عبارة سلامة موسى.

دولة الاستقلال دولة الاستبداد

يوم أقدم محمد البوعزيزي على إيقاد النار في جسمه، في تلك المدينة المنسية من الجنوب التونسي، كانت بضع وخمسون سنة قد مضت على استعادة تونس استقلالها، وكان الشأن كذلك بالنسبة إلى دول أفريقيا الشمالية ومعظم الدول العربية. وفي عبارة أخرى، يجوز القول إن الأطفال الذين ولدوا في العالم العربي في عهد الحرية المستعادة أصبحوا كهولًا، أبناؤهم هم الشباب الذين خرجوا في التظاهرات العارمة التي أشعلت حركة الانتفاض العربي. كان الأجداد، في أربعينيات القرن الماضي وخمسينياته يهتفون للحرية ويطالبون الاستعمار بالرحيل، ويحلمون بتشييد الدولة الوطنية، دولة الحرية والحداثة والعدالة الاجتماعية، وها هم الأحفاد يطالبون الحكام الوطنيين بالرحيل، ويندّدون بالفساد والاستبداد والظلم وغياب العدالة، بكل أصنافها، غيابًا كليًا. هي إذًا حصيلة سيئة ومؤلمة معًا، وخيبة أمل عميقة ينتهي إليها المواطن العربي بعد أزيد من نصف قرن على قيام دولة الحرية والاستقلال.

---

١٢ المصدر نفسه، ص ١٩.

١٣ محمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (القاهرة: مطبعة المنار، [١٩٣١])، ص ٦٠.

يتجلى سوء الحصيلة في مظاهر بادية للعيان وفي مرارة تستشعرها البيوت جميعها، إلّا ما كان من استثناءات قليلة، بل ربما نادرة في بعض الأحوال؛ فالتعليم الذي كان أمل المواطنين، غداة الاستقلال، في إحداث نقلة اجتماعية، كفَّ عن أن يكون «مصعدًا اجتماعيًا» (كما يقول علماء الاجتماع)، ينقل المواطن من حالة دنيا إلى مرتبة أعلى تحقق الكرامة، بما يوفره التكوين من فرص عمل ومن ارتقاء في مدارج السلّم الاجتماعي وأصبح بعيدًا من ذلك أشد ما يكون البعد؛ فمستوى التعليم، إجمالًا، عرف نزولًا لا يكاد يتوقف، إذ إن المستوى المعرفي للتلميذ في الصف العاشر مثلًا أصبح دون ما كان عليه تلميذ الصف الخامس قبل ثلاثة أو أربعة عقود، والجامعة، تلك التي تُعَدّ في أغلب الدول العربية من الإنجازات الكبرى في عهد الاستقلال المسترجع، أصبحت في واقع الأمر مجالًا كبيرًا لتخريج العاطلين من العمل (أو «الحيطيون» -أي الذين يستندون بظهورهم إلى الحائط طوال النهار- كناية عن الفراغ التام، كما يقول الإخوة الجزائريون)، فلست تعدم وجود خريج جامعي عاطل من العامل في أسرة من الأسر العربية. والمثير للغضب حقًا هو أن الإحصاءات التي تتعلق بالبطالة، في أغلب الدول العربية، تظهر أن النسبة ترتفع ارتفاعًا حادًا في أوساط خريجي الجامعة، وتنزل نزولًا سريعًا عند العاطلين من ذوي المستويات التعليمية المتدنية، بل عند من كانوا قد خلوا من كل تأهيل مدرسي، دع عنك المستوى العلمي الضعيف وكيفيته، وعن الإمكانات المتوافرة في التكوين والإعداد. والفساد واقع قائم، يتجلى في أكثر مظاهر الفساد سوءًا: انتشار الرشوة، فهي تكاد في عموم انتشارها تبلغ البنية القوية الأسس. ضعف السلطة القضائية وخضوعها، في أحوال كثيرة، للسلطة التنفيذية خضوعًا تامًا يغدو معه استقلالها وهمًا، ودواليبها مفككة وحركيتها بطيئة وثقيلة معًا. والإدارة، في عجزها الشديد عن الاستجابة للرغبات الأولية والبسيطة للمواطنين، وفي تفشي الرشوة في أغلبها، تعمّق الشعور بالإحباط. وانتشار اقتصاد الريع والإفادة من الزبونية والمحسوبية يضرب الاقتصاد الوطني في العمق، إذ يحول دون السير الطبيعي للتجارة وعجلة المال والاقتصاد، ويساهم في الارتفاع المتنامي للمديونية الخارجية، فضلًا عن الشعور العارم بالظلم الذي يحْدثه في النفوس. أمّا حقوق الانسان، فهي على حال تعكس هذا الواقع، ومنظمات حقوق الإنسان في الوطن العربي هي بين رصد للخروق الكثيرة التي تصيب تلك الحقوق بكيفية متصلة وبين تعرض للقمع والمضايقة. وليست أحوال المجتمع السياسي بأفضل، والصورة عمومًا لا تبعث على الاستبشار ولا تذكي الأمل في النفوس؛ فهي أيضًا بين تزوير تقابل به في نتائج الانتخابات (إن وجِدت)، وانعدام واضح للديمقراطية داخل بِناها، فكأن قادة الأحزاب والمقدمين فيها يعيدون إنتاج الصورة التي يقومون بانتقادها (الزبونية، التزوير، توريث السلطة، فساد التدبير...). قد تطول لائحة تعداد مظاهر الفساد وأصناف الظلم وانسداد الأفق، غير أنها تفضي في الأحوال كلها إلى الحصيلة الواحدة: خيبة الأمل في دولة الاستقلال. الحق أن السوء أبلغ من ذلك، إذ إن أنماط الممارسات التي سارت عليها الدولة العربية في المرحلة التي أعقبت استعادة الاستقلال تحمل على القول إن دولة الاستقلال انكشفت، في الواقع المعيش، عن دولة يحق القول عنها، بالأحرى، إنها دولة الاستبداد.

لماذا كانت هذه الدولة كذلك، وكيف وصل بها السوء إلى الدرجة التي اندفع الشباب في حركة الانتفاض التي نتحدث عنها إلى رفع شعار «إرحل»؟

كانت الدول العربية ليلة الاستعمار تصارع للخروج من عصر الانحطاط التي ظلت عليه أزمنة متفاوتة. وكان بعض قليل من تلك الدول بصدد إدخال بعض الإصلاحات على النظم المالية والإدارية للدولة، وكذا بصدد مراجعة خجولة للتعليم مقررات ومناهج، في حين أن أغلبية الدول الأخرى (ما كان منها كيانات قديمة عريقة، وما استُحدث لاحقًا في إثر عمليات التجزئة الاستعمارية تارة، وبموجب اختيارات غداة انتهاء عهود الانتداب أو الحماية أو الاستعمار المباشر تارة أخرى) كانت قبيل الاستعمار غارقة في بِنى العصور الوسطى ونُظمها. وفي

الجملة، يصحّ القول إن حلول الاستعمار بالبلاد العربية أحدث في البنى الاقتصادية والسياسية شرخًا عميقًا، وسرّع صيرورة التحديث لدواع استعمارية صرف، في حين أن النظم الاجتماعية ظلت في الغالب على ما كانت عليه في العهود الغابرة، بمعنى أن مسار التغيير سيصيب هذه البنى الأخيرة نتيجة لما حصل من خلخلة مفاجئة في النظم المالية والسياسية. وبالتالي، كانت بداية الدخول في الأزمنة الحديثة بداية عنيفة من جهة، ولم يتم الإعداد لها من جهة أخرى، وكانت مرتبطة بالاستعمار من جهة ثالثة. وفي هذا المعنى يجب الاعتراف بأن الاستعمار لم يكن سلبًا مطلقًا، بل كان سلبًا يحمل الإيجاب في جوفه من حيث إن سيرورة التحديث ارتبطت به. وقد كان حدث الاستعمار بداية للدولة الحديثة في الوطن العربي، إذ قام الاستعمار، رغمًا عنه، بعملية اختزال تاريخي لمصلحة الدولة العربية الحديثة من حيث هي نظم ومؤسسات لا من حيث هي نمط سياسي وتعاقد اجتماعي بين أطراف متحالفة، ومن حيث إن التحديث تثوير وتغيير للنظم الاجتماعية السائدة ولنظام العلاقات الاجتماعية القائمة. فالدولة العربية دولة حديثة في مظاهرها الخارجية (البيروقراطية، والإدارة العقلانية، والمؤسسة العسكرية القارة، واحتكار العنف وبسط النفوذ على الرقعة الترابية المعروفة حدودها بدقة... إلخ.)، لكنها تنتمي إلى العصور الوسطى والأزمنة ما قبل الحديثة في العلاقات التي تقيمها مع أبناء البلد، فهُم رعايا لا مواطنون، وبالتالي لم يبلغوا بعدُ سن الرشد بل لعلهم لن يبلغوه قطّ.

يمكن القول في كلمة جامعة إن دولة الاستقلال كانت تحمل إرثين اثنين تحتفظ بأسوأ ما فيهما معًا: إرث الدولة الاستعمارية ، وإرث الدولة العربية قبل-الاستعمارية. وقد ظلت الدولة العربية تعمل بموجب هذه الازدواجية: حداثة في الظاهر، ونمط فكر وذهنية سياسية ينتميان إلى العهود السابقة على الاستعمار في الباطن. وأحسب أن إدراك هذه الطبيعة مفتاح لفهم دولة الاستقلال في الوطن العربي، على نحو ما نحاول الاقتراب من طبيعة هذه الدولة في الفقرات الموالية.

رفعت الدولة العربية غداة الاستقلال شعار بناء الدولة الوطنية: بناء الاقتصاد الوطني، تعميم التعليم وإجباريته، توفير أسباب الرعاية الصحية والاجتماعية، وحماية البلاد، وبناء المؤسسات السياسية وحمايتها. وينبغي أن نأخذ في الحسبان، قبل متابعة التحليل، جملة معطيات. **أولًا**، إن البلدان العربية، غداة استعادة الاستقلال (وقد كان في الأغلب استقلالًا مشوَّهًا وناقصًا)، وجدت نفسها أطرافًا غير مباشرة في الحرب الباردة بالنظر إلى الاختيارات السياسية التي أقبلت عليها، وبالتالي انتمائها الضمني إلى أحد المعسكرين المتصارعين. لذلك، كان الوضع وضع تبعية أيديولوجية. **ثانيًا**، كانت البلدان العربية في وضع الدولة التي تغيّر نظامها بموجب انقلاب عسكري تارة، وفي حال الدولة التي تعيش تحت وطأة الخوف من الانقلاب العسكري تارة أخرى. وكانت الدولة **ثالثًا** تعيش أحوال الاضطراب الاقتصادي والتحدي القائم في الهوة السحيقة التي تفصل بين مستلزمات بناء الدولة الحديثة (حيث الجيش، وأسلاك الشرطة المتنوعة، والإدارة المتضخمة باستمرار تقتطع من الميزانيات أنصبة عظمى)، ومقتضيات التعليم، والصحة، وتشييد التجهيزات الاقتصادية الأساسية... وهذه تستدعي أموالًا وتجهيزات، فهي تصرف النظر عنها أو تقلل من شأنها، دعك من الفساد في التسيير. فماذا بعد هذا عن الممارسات الفعلية التي أقدمت عليها الدولة العربية في ما كان متصلًا بالحريات، ومراعاة حقوق الإنسان، والمشاركة السياسية، والكرامة التي كان الكفاح الوطني ضد الاستعمار من أجلها؟ وفي كلمة جامعة، تبقينا في دائرة ما نحن بصدده من حديث: ماذا عن العدالة؟ ماذا عن الديمقراطية؟

إذا استثنينا المغرب والأردن ودول الخليج العربي الست، فنحن نجد أن الدولة العربية، غداة الاستقلال، كانت على العموم دولة الانقلاب العسكري من جهة أولى، وتبني نظام الحزب الواحد أو إلغاء الحزبية جملة وتفصيلًا

من جهة ثانية، وهي في أغلبها دولة ترفع شعار القومية العربية وما اتصل بالشعار من شعارات الاشتراكية والحرية والعدالة الاجتماعية. وحيث كان كذلك، فنحن نقترح الوقوف عند نصّين قصيرين ودالّين معًا.

نقتطف هذه الجمل من «مشروع الميثاق» كما صاغه الرئيس جمال عبد الناصر: «إن الحرية السياسية، أي الديمقراطية، ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية ... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثّل إلّا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه ... إن ذلك كله يمزق القناع عن الواجهة المزيفة ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية». غير أن هذه «الديمقراطية الاجتماعية» سرعان ما تغدو في الخطاب القومي العربي بديلًا من الديمقراطية، وإن الأمر ليغدو مقايضة بين «ورقة الانتخاب» و«رغيف الخبز»، بين «الحرية في صورتها السياسية» (=هي المقصودة بديمقراطية الرجعية في الخطاب الناصري، ذاك الذي يفيد زوال الأحزاب السياسية ويدين الحزبية «ربيب الرجعية»... إلخ.) وبين المهمات المستعجلة وهي الوحدة والاشتراكية ومقاومة الرجعية. بعبارة أخرى، إن الديمقراطية تصبح قضية تقبل الإرجاء دومًا، ومن ثم تتحول -برمّتها- إلى قضية ثانوية، هامشية، بل ربما إلى مطلب يناوئ القضايا الجوهرية التي تنتظر الأمة حلولًا لها. ذلك ما يعبّر عنه، في النص الثاني الذي نقترح الوقف عنده، أحد المفكرين القوميين النابهين: «حرية التعبير والتفكير التي ينبغي أن تتاح ضمن المجتمع العربي السائر في طريق الديمقراطية الصحيحة هي الحرية التي لا تتعدى الأهداف الأساسية للديمقراطية ولا تتناقض مع المبادئ الكبرى للحياة القومية (...) ما دامت الحرية أصلًا، وما دام الوجود العربي وجودًا قوامه وحدة أجزائه والعمل لتحقيق التضامن والوحدة بين هذه الأجزاء، فمن الطبيعي أن تكون الحرية المباحة حرية لا تناقض العمل للهدف الاجتماعي الاشتراكي وللهدف القومي العربي. ومعنى هذا بوضوح أن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون حدود الدعوة القومية العربية». إذًا، نحن أمام أيديولوجيا تنظر إلى الاستبداد الكامل، فهي تمدّه بجميع المبررات الضرورية. غير أن المشكل هو أن دولة القومية العربية ستراكم الخيبة تلو الأخرى، وستستجمع أنواع الفشل كلها: في تحقيق الوحدة العربية، وتحرير فلسطين، وتأمين رغيف العيش، وفي تحقيق العدالة الاجتماعية والديمقراطية الاقتصادية. ستصبح الدولة القومية العربية دولة الاستبداد بلا مقابل.

على أن الدولة العربية في البلاد الأخرى ليست أكثر بهاء وإشراقًا، وإن تكن أقل قتامة، وهامش الحرية فيها أوسع؛ ذلك أن مبررات الخوف من «المؤامرة» التي يحيكها المعسكر الشيوعي تارة، والولايات المتحدة الأمريكية ذاتها بتوسط الجيش تارة أخرى، أو التقاء قد يحدث بين الجيش وأيديولوجية القومية العربية طورًا، تدفع جميعها في اتجاه تبرير الاستبداد بصور مغايرة في الظاهر ومتشابهة في الباطن.

ما نريد أن ننتهي إليه هو أن الدولة العربية لم تكن بعد نيل الاستقلال دولة الاستبداد فقط، ولم تكن الديمقراطية فيها في حال المعاناة والضيق الشديدين فحسب، بل إنها كانت أيضًا دولة العجز عن تأمين فرص الشغل والتعليم الناجع، وعن محاربة الفساد، وبالتالي إرساء الأسس السليمة للدولة الحديثة. يمكن القول إن حركة الانتفاض العربي نتاج طبيعي، منطقي، لدولة ظلت تحمل بذرة الفساد في جوفها؛ دولة فشلت في تحقيق مطلب العدالة، ذاك الذي جعل منه الفكر العربي في عصر النهضة عاملًا أساسًا يفسر أسباب التقدم والقوة «هناك»، ويشرح غيابه دواعي التأخر والضعف «هنا». فهل يمكن القول إذًا إن في حركة الانتفاض العربي ما يحمل على القول بأن في هذه الحركة انتسابًا إلى فكر النهضة العربية، أو فيها على الأقل ما يشي بمقدم نهضة عربية ثانية؟

خاتمة

بلغ الفساد في دولة الاستبداد (= دولة الاستقلال) درجة يبدو فيها أن تلك الدولة أصبحت قابلة للتفكك والزوال، وجاءت حركة الانتفاض العربي لتعلن حلول اللحظة الحاسمة. وبلغ الوعي بالفساد والشعور بالظلم درجة النضج التي انتقل فيها الوعي إلى الفعل الجماعي، وتم فيها اختصار المطالب كلها في مطلب أسمى يعبّر عنها، أو قل إن المطالب اتجهت نحو الاجتماع والتكاثف في حقل واحد ينظمها، هو مطلب العدالة، وأتى الوعي في الصورة التي تعكس الواقع في تشابكه وتعقده، بل وفي غرابته من بعض الوجوه. جاءت الحركة خارج العمل الحزبي المنظم، لأن الأحزاب كانت، إجمالًا، على النحو الذي أشرنا إليه في القسم السابق (الضعف، غياب الديمقراطية الداخلية، عجز القيادات الموجودة) ومن ثم كانت الحركة عفوية، وكان في العفوية ضعفها وقوتها معًا. وقد أفادت الحركة من الثورة التكنولوجية في ميدان التواصل ومن شبكات التواصل الاجتماعي. ومن المفيد أن نتحدث في هذا الصدد عن مكر التاريخ: ذلك أن الانتشار السريع للشبكة العنكبوتية في العالم العربي كان، أساسًا، من أجل خدمة المال والأعمال، ومن مستلزمات الحداثة الضرورية لاقتصاد الدولة الحديثة، مثلما كان ضروريًا للخدمات الأمنية، غير أنه تحوّل إلى أداة كان لها من الدور ما نعلم في حركة الانتفاض العربي في جميع البلدان التي عرفت الانتفاض. ومن المظاهر القوية التي كانت الحركة تعكس فيها الواقع القائم هو الحضور القوي (والمفاجئ، كما في حالة مصر تحديدًا) لتيارات الإسلام السياسي واحتلال مراكز القيادة أولًا، ثم الانتقال السريع، ثانيًا، إلى تحقيق المكاسب الانتخابية. أمّا الغرابة التي يتحدث عنها بعضهم والدهشة التي ينظر بها إلى ما وقع هما ما كان من تصوير حركة الانتفاض على النحو التالي: نشأت الحركة ونمت بسرعة غريبة في العالم الافتراضي، ودولة الاستبداد في غفلة عن ذلك، وقام بالحركة شباب كان الاعتقاد السائد من جانب من هم أقل منهم شبابًا أنهم لاهون ومنصرفون كليًا عن السياسة وعن الانشغال بها، واستطاع دهاة «الاسلام السياسي» أن يجنوا من الحركة المكاسب العظمى (بل إن التعبيرين اللذين كثر انتشارهما في أوساط عديدة هما: سرقة الثورة وتهريب الثورة). فهل يمكن القول إن حركة الانتفاض العربي، بكل هذا الزخم الذي تحمله وبالتناقضات التي تشتمل عليها، ومن حيث الوعي الذي تحمله، إعلان وتبشير بالنهضة العربية الثانية، التي أكثر بعض المثقفين العرب من التحدث عنها في السنوات الماضية؟

لا شك أن في حركة الانتفاض العربي ما يشي بحدوث نقلة نوعية في الوجود العربي؛ شيء ما أشبه بالجدار السميك قد تهاوى، وفي الوجود العربي الراهن ما يحمل على القول إن هناك ما قبل الانتفاضات العربية وما بعدها، فما حدث هو بالفعل علامة فارقة. لا غرو كذلك أن وعيًا قد حصل بالتغيير، وكما هو الشأن في التحولات الكبرى، فإن احتمالات شتّى تظل قائمة، وهذا الانتصار الظاهر لبعض تيارات الإسلام السياسي والوصول إلى السلطة التنفيذية وامتلاكها نوعًا من الامتلاك ليس لانهائيًا ولا كليًا، وربما أصبح الإسلام السياسي في موقف يجعله أمام ضرورة القيام بمراجعات شاملة، أمام نقد ذاتي ضروري، فقد تدور العجلة في حركة عكسية في السلوك الانتخابي، على نحو ما جرى في مصر، خاصة أن الكثير من التصويت العقابي والنتائج المحصل عليها لا تعني البتة انتصارًا، وفي الأفق نذر كثيرة، والمرحلة لا تزال حبلى بالغريب والمدهش، والتحديات أمام تيارات الفكر السياسي عظمى واحتمالات الفشل والنكسة واردة، بل هي تفوق مرتبة الاحتمال.

ستكمل حركة الانتفاض، بعد أسابيع قليلة، سنتها الثالثة، ولا يزال الداء الذي نرى أنها تشكو منه قائمًا، داء العفوية وغياب الوضوح النظري. وفي عبارة قصيرة جامعة، نقول إن ضعف حركة الانتفاض العربي يقوم في غياب العماد الثقافي الذي يسندها، وحيث يكون الأمر كذلك فإن خطر الانتكاسة يظل قائمًا.

الآن، وفيما حركة الانتفاض العربي تشكّل وعيًا بالتغيير الذي أخذ يسلك طريقه في الوجود وفي الوعي العربيين، فإنها بحاجة إلى مجاوزة الوعي الحاصل. نعم، ربما جاز الحديث عن بواكير نهضة عربية ثانية، لكن الشرط الأول في النهضة هو الفكر الذي يكون بمكانة البوصلة التي تدل على الطريق، وهذه قضية أخرى.

عبد العزيز لبيب *

العدالة في وضع استثنائي: ملاحظات في مآزقها الدُّوَليّة

ينطلق هذا البحث من حالتين استثنائيتين بارزتين، هما معتقل غوانتانامو وقضية فلسطين، ليستكشف ما يعتري عالم العولمة الحالي من إحراجات على صعيد العدالة وإحقاق الحقّ. وما يكشفه من ذلك كلّه - كما من مراجعة أدبيات الاستثناء على مرّ تاريخ الأفكار ومن العودة إلى تاريخ الرأسمالية بعد مرحلتها الإمبريالية وصولًا إلى بنيتها الجديدة اليوم - هو أنّ العالم الحالي الواحد من عدّة أوجه قد أوغلت فيه الاستثناءات على نحو صار معه الاستثناء يجري مجرى القاعدة، وصار يُقال إنّ العالم كلّه محكوم بالاستثناء الذي مهما ظهر بمظهر المؤقّت، فهو ضرب من الاستراتيجيا البعيدة المدى وضرب من التقنين والتشريع الذي تعمّ آثاره المكان وتدوم في الزمان.

واللافت، على مستوى المبنى والصَّوغ، أنّ هذا البحث ينتبه إلى أنَّ الخطاب في ما يُعَدُّ «حالةً استثنائية» في حقل ممارسات العدالة إنما يفرض استثناءً في حقل البيان والبلاغة، وهو ما جعل البحث يأتي في هيئة مقاطع وشّذَرات، الأمر الذي يجعل قدرتها على بيان مآزق العدالة أو «إحراجاتها» والتنبيه إلى «الفراغات الحقوقية» وتشخيصها بالسرد أجدى من مجرد الاستدلال عليها بمقتضى التسلسل السببي، على الرغم من أن الاستدلال يظل أوْلى وأصوب في سائر مسائلِ الحقّ والسياسة.

«حريّ بالمرء أحيانًا أن يَنُصَّ على الأمور العبثية؛ ولكن ينبغي أن يكون ذلك بلين وبالمرور مرور الكرام، وأن يكون ذلك بالنسبة إلى تاريخ الفكر الإنساني فقط، وهو الذي ينكشف لنا انكشافًا يكون أفضل في **شواذَّ فريدةٍ** معيّنةٍ منه في أكثر الأعمال معقوليةً. وإن نسبة هذه الشواذّ عند دارس الأخلاق كنسبة تشريح المَسْخ عند مؤرخ الطبيعة: فهي تفيده أكثر مِمَّا تفيده دراسةُ مائةَ فرد بعضُهم يشبه بعضًا»

ديدرو، مقالة «إنسيكلوبيديا»، **الإنسيكلوبيديا**، ١٧٥٢-١٧٧١

---

* أستاذ الفلسفة بجامعة تونس المنار.

استهلال: سرديّة الاستثناء

١- هناك جزيرة من جزر بحر الكاريبي يُقال إن أَهْلها البسطاء لم يعرفوا سابقًا لا لفظَ العولمة ولا معناها، بل كانت الجزيرةُ كلُّها، وكانت خلجانُها البهيّة عالَـمَهم وكان العالمُ أجمعُ مكانًا يتسع لهم ولسائر الناس[1]. هذا ما كانوا يدرونه أو يظنونه فكانوا يتغنّون به. وكان من بينهم شخصٌ يُدْعى خوسيه (جوزي) مارتي (١٨٣٥-١٨٩٥)، الذي حال ضَنَكُ عيشِ أسرته دونه ودون تعليمه. ولكنه تعلم، ثم صار فيلسوفًا وحقوقيًا وصحافيًا وشاعرًا وبطلًا يقود مقاومة بلاده ضد الاستعمار فنُفي إلى إسبانيا؛ وفي منفاه تحصّل على الإجازة في الفلسفة. ثم عُفِيَ عنه فترحل كثيرًا إلى أن عاد إلى الجزيرة فعاد إلى المقاومة ومات في ساحة المعركة، وقد ترك قرابة الثلاثين مجلدًا. ومما تقوله أشعارُه وقد لمح على شاطئ غوانتانامو فتاةً ريفيةً حسناء تمر قبالته لا مُبالِية:

أنا إنسان مُخْلصٌ
من حيثُ ينْمُو النّخيل
قبل أن أموت، أريد أن أسكبَ أبياتًا

....

غوانتاناميرا، غواخيرا ، غوانتاناميرا [...]

من هذا القصيد الأول الذي قيل إن جوزي مارتي استلهمه من أهازيج أندلوثيا (الأندلس) اقتبس الفنان جوزيتو فارناندار، في سنة ١٩٢٨، غنائيةً، وَسَمها بـ **أبيات بسيطة**، تترنم بالحرية وبجمال خليج غوانتانامو؛ ثم صرّفها الشعراء والمغنّون أو نسجوا عليها روايات متنوعة تُحْصَى بالعشرات، فصار أهلُ الجزيرة ثم الفنانون الكبار والناس في العالم كله يرددونها بلا كلل، وهي الشهيرة بـأغنية «غواخيرا غوانتاناميرا» («ريفية» غوانتانامو). فما بالك أيضا أنَّ ذلك الخليج الهادئ الجميل كان ملجأ عزيزًا للحرية يأوي إليه من أراد حمايةَ نفسه من الاضطهاد والظلم والعنف، مثلما فعل الهايتيون منذ قرون وحتى وقتنا هذا.

ولكن حدث أنّ «جارًا» قويًّا تسَوَّغ على وجه الإيجار ولمدة لا محدودة موضِعًا صغيرًا من مالكه؛ موضعًا كأنه نقطة لا سُمْك لها على خارطة تلك الجزيرة وذلك الخليج؛ وحصل التسويغُ في شروط قاهرة منذ ما يزيد على القرن بقليل؛ ومعناه أن مستثمره والمنتفع الحالي منه ليس هو ذاته مالِكه الحقيقي ولا صاحب السيادة الدائمة عليه. ولقد شاء «عقل التاريخ» الماكر أنْ تُفَرِّق بين المؤجِّر والمستأجر **علاقةُ العدو بالعدو** حتى خشيت البشريّةُ، في زمن الحرب الباردة وأزمة خليج الخنازير، أن تؤدي الأزمةُ إلى كارثة نووية. في مثل هذا الموضع الذي صار غريبًا وغامض الهوية حتى بان على هيئة أرضه التوحش واستغرقته العزلة والوحشة، وكأننا به صار معلقًا ما بين الأرض والسماء، يُقام ضربٌ لا نمطيّ من العدالة هو أيضا كأننا به معلق بين الاثنين فلا هو بالسماوي المطلق فيؤجَّل أمرُه إلى يوم الحساب، ولا هو بالدنيوي النسبي فيَجري مجرى العدالة الإنسانية. لا هذا ولا ذاك: لا أخلاق السماء ولا سياسة الأرض. وإنما في محتشد قائم في ذلك الخليج وعلى مقربة من قاعدة بحرية لقوة إمبراطورية عظمى قائمة بالخليج، تُحْشَدُ مئات من الذوات البشرية المميزة بـ«طبائع» مخصوصة كالهيئة واللسان والمعتقد. المحتشدُ هو إذًا سجنٌ لمعتقلين غير أميركيين يُشتبه فيهم بارتكاب جريمة الإرهاب الدولي، وهو أيضًا مكان محكمة استثنائية لمقاضاتهم. وهكذا، وتحت عناوين متنوعة، لكنها متقاربة المعنى والمقصد، كـ«العدو

١ المقصود كوبا كما سيتضح من السرد.

المقاتل» و«الإرهاب الدولي» أو الانتماء إلى «محور الشر»، يُدخَل المتهمُ معتقلَ غوانتانامو، مذنبًا كان أو بريئًا. فالصفة الجنائية لا تُلحَقُ بذاتية المتهم، أو بهويته كما يقال، إلحاقًا يحصل من خارجها، أي من فعل من الممكن أن يفعله هو أو يفعله غيره، وإنما هي متضمَّنة في المعنى الشامل الذي لا ينعت فردًا بعينه أو فئة محدودة بعينها، بل يميّز ويَعُمُّ مجموعةً بشرية أكبر وعرقًا برمّته وديانة بأكملها: تكون الصفة هنا، إذن، من ذات الموصوف أو من هويته. على هذا النحو يعمل منطق الإقصاء العام؛ فلو أنّه سِيقَ إلى حدوده القصوى وطُبِّق على الحالة الماثلة أمامنا لكان على محتشد غوانتانامو أن يتسع لمئات الملايين من البشر وأن يشملهم جميعًا. ومن ثمة تصبح الصفةُ تسميةً جامعة مانعة عوضًا عن التسمية الجارية؛ ويتبادل الحدّان، الجوهر والصفة، وظيفتيهما، وتنقلب الصفة إلى جوهر: الإرهابي [هو] عربي أو مسلم، فيحصل أن ينفصل الموصوف [الإرهابي] عن الصفة [عربي/ مسلم] ويستقل، ويَستغني عنها؛ ومع ذلك يظل متضمنًا إيّاها ودالاً عليها. فكلمة «إرهابي» كافية للدلالة على الغائب. أمّا إذا عَرَض عارضٌ فكان أنّ المتهم بالجناية لا تنطبق عليه التسمية الجامعة المانعة، وهي «إرهابي [عربي]» أو «إرهابي [إسلامي]»، أو قُلْ «الإرهابي» بإطلاق، عاد الربط بين الصفة والموصوف بالتصريح لا بالإضمار؛ وأكثر من ذلك مالت العبارة المنطوقة إلى التدقيق مع الإبقاء على التمييز كأنْ يقال، مثلًا، «من بين الإرهابيين المعتقلين يوجد شخص من **جنسية** فرنسية»: يؤدي، هنا، لفظ «جنسية» وظيفة الفصل الدلالي بين الإرهاب والهوية الشاملة (الفرنسيون). ليس للإرهابي، في هذه الحالة، من الهوية الفرنسية سوى الوضع القانوني (الجنسية)، إذْ تُستثنَى منه سائرُ العناصر، كالمنشأ، واللسان «الأصيل»، والذهنية، والثقافة عامة، والديانة، بل حتى الأرض والدم في نظر بعض الأيديولوجيات، أو يُستَتَر عنها. وهو ما يفيد أيضًا بأن الفرنسيين ليسوا إرهابيين بالذات، أو بالتعريف؛ وهذا حُكْم صادق ومعقول، غير أنّ العبارة تتضمن شرطًا مستترًا ومسكوتًا عنه يستثني من الحكم جماعات أخرى أو قُل «هويات» أخرى كالعرب والمسلمين اليوم. وقبل الإسلامي كان الشيوعي أو البلشفي القابض على السكين بفَكَّيْه هو الإرهابي وهو الشر الأعظم[٢]؛ ثم جاء دور اليهودي؛ ثم المقاوم الفرنسي ضد النازية؛ وقُبَيْل المقاوم الفرنسي ومن بعده بالخصوص كان المقاوم الفلسطيني والجزائري والجنوب الأفريقي. والسرد يطول.

٢- أوصاف الخليج، وأوصاف محتشد غوانتانامو، كما نقلتها قلةٌ قليلة من الحقوقيين والمحامين الجريئين الذي زاروه أو مروا به، تنعته بـ«الضّدّ يوتوبيا» (anti-utopia) أو «الديستوبيا» (dystopia). ويجوز هنا أن نضيف وصفًا ثالثًا نافيًا سالبًا يَصِف المحتشدَ بـ«اليوكرونيا» (لا-زمانية، أو التاريخ البديل، uchronia)؟ من هنا يُفهم لِمَ وكيف أنّ القضاء المدني الأميركي، وفي مقدمته الحقوقيون البارزون، أخذه الارتباك وحتى الحيرة من الوضعَ العدْلي لشروط الاعتقال والمقاضاة: باسم أيّ قانون مسنون وبمقتضى أي ميزان للعدالة يُقاضَى معتقلو غوانتانامو، بصرف النظر عَمّا نوى الفردُ الواحدُ منهم، أو دبّر، أو فعل، أو لم ينو، ولم يدبّر، ولم يفعل؟ والداعي إلى الحيرة هو، تحديدًا، وضع «اللاّ-مكان» الذي هو، على الصعيد الحقوقي والتشريعي المحض، «مكان» المحاكمة؛ وبديهي أنْ لا قضاء عادلًا ومعقولًا بلا هوية مكانيّة واضحة، وهي التي من علاماتها الرئيسة أن

٢ عندما دخلت الليبرالية الرأسمالية أوج أزمتها في عصر الثورات خلال الثلث الأول من القرن العشرين، واستعر هَوَسُها من الثورة، انقلبت إلى فاشية؛ فبلغ تمييزها السياسي والأيديولوجي بين «الصديق والعدو» درجة حادة يعبر عنها المشهد التالي من فيلم *Novecento* (١٩٠٠)» للمخرج الإيطالي برتولوتشي: [يتكلم مناضل فاشي يمثله الممثل روبرتو دينيرو فيقول مخاطبا جمهرة من حزبه] «إذا بان لكم أن قطًا قد أصيب بعدوى الشيوعية فلا تظنوه قطًا بل قولوا إنه شيوعي»، ثم أخذ أمامهم قطًا وشده إلى حائط وجرشه برأسه جرشة واحدة فمات لحينه موتة بشعة. حينئذ تجيشت الغرائز والخيالات، المخاوف والآمال، وذهبت الجمهرة إلى القتل وحرق دور الشعب بمن يأوي إليها من مدرسين وكهول يتعلمون الكتابة والقراءة ويتدربون على المواطنة. يدوم الفيلم ٣٢٠ دقيقة، وهو على جزأين، وشاهدناه في سنة صدوره (١٩٧٦).

يكون مكانُ المحاكمة تابعًا لتشريعات البلد الذي يُقاضي المتهمين، أو في بلد أجنبيّ له من القواعد والإجراءات ما يجيز اعتقال الغير ومقاضاته من قِبَل بلد أجنبي. لكن الاعتقال والمحاكمة في محتشد غوانتانامو هما من قبيل مُقاضاة الغير من قِبَلِ غير، وتحت «سيادة»، أكانت حقيقية أم وهمية، لغير ثالث. وإنها لَقضية لا هي في داخل الولايات المتحدة الأَميركيّة، ولا هي في خارجها. فجَرَت شروطُ الاعتقال وتقنياته، وجرت شروط المحاكمات وتقنياتها بتسويغات استثنائية قصوى لا سابق لها، على ما نعلم.

٣- كانت العصور ما قبل الرأسمالية، والمنعوتة بـ«المظلِمة»، تظن أن الأنفس، وهي في دنياها، ليس ممكنًا أن تبلغها المحاسبةُ ولا المراقبة والمعاقبة، بحكم استعصاء الضمير على ولوج محاكم التفتيش إليه، اللهم أن يعترف الضمير بنفسه. يتبع ذلك أن جسد المتهم هو ما كان يمكن تملكه وتعذيبه لا رغبةً في التعذيب، وإنما لبلوغ الضمير وإكراهه على الاعتراف. ثم إنه، مع الرأسمالية و«أنوارها»، صارت الأنفس مَكْمَنًا ومرْمًى مباشريْن للمراقبة والترويض والمعاقبة، فتحرر الجسدُ، ولو نسبيًا، من ضروب التعذيب بمقدار ما يقتضيه الشرط الرأسمالي العام[٣]. كان هذا قبل أن يُكتشَف اللاّوعي. غير أن معتقلِ غوانتانامو جمع بين ضَرْبَيْ التّملّك والعنف الجَسَدِيّ منهما والنفسانيّ، بينما نَصْبُ الحريةِ النيويوركيُّ الشاهقُ يُطلُّ عليه من بعيد. فكانَ أنّ «الضمير الإنساني الكوني» أصابته الصدمةُ، وأصابه الذهولُ والعجزُ. وذلك هو فعل من أفعال العولمة، لا من حيث ما هي بالذات، وإنما لانقيادها السياسي للأمر الإمبراطوري الجديد (imperium romanum)[٤].

٤- وهذا ما قد يجوّز لكتابة هذه المقالة بأن تأتي في شكل ملاحظات ومقاطع أو، إن شئنا، شذَرات، وذلك لأنّ الخطاب في ما يُعَدُّ **حالةً استثنائية** في حقل ممارسات العدالة يأتي، مِثْلًا بمثل، مصحوبًا بالاستثناء في حقل البيان والبلاغة. فرُبّ كُسور وتشَظّيات في العدالة تعبّر عنها **الكتابةُ** بأسلوب المقاطع والشّذَرات فتكون قدرتها على التنبيه إلى «الفراغات الحقوقية» وعلى تشخيصها بالسرد أجدى من مجرد الاستدلال عليها بمقتضى **التسلسل السببي**، على الرغم من أن الاستدلال يظل أوْلى وأصوب في سائر مسائل الحقّ والسياسة. والقصد من هذه الطريقة بيانُ مآزق العدالة أو «إحراجاتها» كما يقول الفلاسفة.

في الاستثناء وفي بعض أحواله

٥- [في الحالة الأولى]: أربكت المسائلُ القانونية، والفقهية القانونية، المتصلة بمكافحة الولايات المتحدة الأميركية للإرهاب الدولي، ومنها ما يتصل بالوضع الخصوصي الذي لمحتشد غوانتانامو، النظامَ التشريعي والعدلي الأميركي ومعه النظام القانوني الدولي. لقد نصبت أمامهما الإحراج تلو الآخر؛ وليس مردّ ذلك إلى نزعة تتلاعب

---

٣ قد توحي الفكرة بإحالة إلى ميشال فوكو، و إلى مؤلفه **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**؛ والأمر ليس كذلك إلّا مصادفةً. وعلى أيّ حال، لم يكن «الفضاء» الثقافي الذي تتنزل فيه دراستنا هذه من انشغالات فوكو المنحصرة في داخل «الثقافة الغربية» كما كان ينصّ بنفسه على ذلك مرارًا. الفكرة أتتنا مباشرة من لابييه دو مابلي (l'Abbé de Mably) الذي انشغلنا به في أطروحتنا (١٩٨٣) والذي استشهد به فوكو في كتابه المذكور. وستكون لهذا البحث، في ختامه، عودة إلى مابلي وهو القائل في مؤلفه في **التشريع أو مبادئ القانون** (١٧٧٦) : «إن العقاب، إذا أمكنني الكلام على هذا النحو، ينزل، على الأحرى، بالنفس لا بالجسد». انظر: Gabriel de Mably, *Oeuvres complètes de l'abbé de Mably,* collections spéciales, 15 vols, nouvelle édition imprimée sur ses manuscrits autographes, et augmentée de ses oeuvres posthumes en 3 volumes (Paris: Guillaume et Cie, libraire, 1821), vol. 9: *De la législation, et des principes des lois.*

٤ راجع الفصل الخامس الموسوم بـ«تدبير العالم وتدبره: بين الإمبراطورية وجموعها» من الكتاب القيّم: صالح مصباح، **مباحث في التنوير موجوداً ومنشوداً: «تجرأ على استعمال عقلك»** (بيروت: جداول، ٢٠١١)، ص ١٩٦- ٢٢٩. ونشكر، بالمناسبة، صديقنا صالح مصباح على قراءته نصنا هذا قبل نشره وعلى ما أدلاه لنا من ملاحظات وجيهة.

بها أو تُعَلِّق العمل بها بعنوان الطوارئ، أو تؤولها لمصلحتها لرجحان موازين القوى الدولية لها فحسب، بل لأنها طامحة إلى بدء وضع قانوني جديد. إن طبيعة الرأسمالية بعد «المرحلة الإمبريالية»، والأزمات/ الثورات التي خلخلت وجددت رأس المال وسيروراته المحلية والعالمية وأعادت تقسيم العمل على الصعيد المحلي والعالمي، وبدّلت هيئة قوة العمل بأن همشت نسبيًا ما كان ينعته الاقتصاد السياسي التقليدي بالعمل المنتج، وألحقت أشكالَ رأس المال التقليدية برأس المال المالي والمُضاربي الجديد المعضود بتكنولوجيات الاتصال وشبكاته الافتراضية الأكثر امتدادًا وتشعبًا وتسارعًا وحينيّة ودقة، فتغيرت بسبب ذلك دورة رأس المال واستحدثت فيه توزيعات جديدة للربح والخسارة، وقواعد جديدة في الشرعي واللاشرعي؛ والتحولات العميقة التي بدّلت طبائع السلع، وجرّت إلى دائرة التسليع والتبادل حتّى المعارفَ وآداب الحياة (الإتيقا) والأذواق، ومحت، ولو نسبيًا، الحدود بين الخصوصي والعمومي، بين الفردي والاجتماعي، على نحو لا سابق له، ومسخت، أكثر من أي وقت مضى، حاجات البشر الطبيعية متعًا استهلاكيةً اصطناعيةً وشبهَ استطيقية، واستوعبت زمانَ التاريخ في المكان والجغرافيا فمسّت مسًّا شديدًا قِوامَ الثقافة والسياسة وأعادت تعريف الهيئات والأجسام الاجتماعية والتنظيمات السياسية بدءًا بالدولة والسيادة القومية وانتهاء إلى الأحزاب والنقابات؛ إنّ كلّ ذلك شكل بنية دينامية بدلت وجه المعمورة على الجملة، وكأنَّ العالم قد خُلِق خلقًا جديدًا، كما كان يمكن لابن خلدون أن يقول لو كان بيننا. وهكذا يمكن المرء أن يرى، من زاوية محددة وبنسبة معينة، ما كان أفقًا للاشتراكية «المناضلة» وقد حققته، ويا للمفارقة، «قوانين» السوق الرأسمالية، ولكن حققته من منظور مختلف وبمعايير للعدالة والإنصاف مضادة تمامًا لمُثُل الاشتراكية النظرية[٥]. كل شيء صار يُلزم بتغيير المنزلات والوضعيات والهيئات؛ وما على السياسة إلّا أن تنصاع لقوانين السوق الصمّاء. ولقد انصاعت. وما على التشريع وعلى الحق أيضًا إلّا أن ينصاعا بدورهما؛ ولذلك صار ينبغي، كائنًا ما كان عنفُ التحوّل، تغيير روح الشرائع التي وُلدت مع «مولد» الرأسمالية ذاتها؛ وينبغي تغيير روح «التنظيمات» أو قُلْ «روح التكوين»، أي الدستور؛ ولكن ما السبيل إلى ذلك؟ لا بد من البدء بخلخلة وضع القانون الجنائي والجزائي[٦] بتغيير مفهوم الجريمة والعقاب. لا بد من أن يصيب التغيير صميم الأشياء، ماهية العدالة وشروط تحقيقها وحدودَها القصوى. ولكأننا في البدء قُبالة قابيل وهابيل. وهَهُنا يُطِلّ علينا الاستثناء الأعظم والأشد فحشًا بما هو حالة ذهنية مُثْلَى للاختبار. ومن بين حالات الاستثناء هناك حالةُ محتشدِ غوانتانامو التي ساقها السرد السابق. ألاَ إنها لَحالةٌ اختبارية قصوى في **فيزياء العدالة**.

٦- نقول إن إصابة العدالة في ماهيتها يحصل بواسطة خلخلة القانون الجنائي وقلبه بالكليّة. ينبغي لأجل ذلك نقل العدو بما له من حقوق وواجبات من دائرة العلاقة العدائيّة ذات الطابع **الجيوسياسي والعسكري** في المقام الأخير إلى **دائرة الجريمة** من دون خسران **الطابع التعميمي** الذي يتّصف به موضوع السياسة والحق، وتتصف بها مقاصدُهما. يتبع ذلك أنّ الطرف الذي يحدّده العدو المقابل كهدف للمكافحة ينبغي أنْ يستحيل إلى عدوّ لا متعيّن ولا مُعرَّف. من هنا يُفهم تفنّن النظام الإمبراطوري الجديد في اختراع تسميات أو قُلْ شعارات كافية وشافية في تقديره، ونحن قد ذكرنا بعضها. أمّا السائد منها في أيّامنا هذه فهو «الإرهاب الدولي» و«الإرهابيون

---

٥ لكأننا ببرنشتاين وكاوتسكي ينتصران بَعْدِيًّا على لينين وعلى روزا لكسمبورغ في المناظرة التاريخية الشهيرة التي عرفها اليسار الأوروبي في بداية القرن العشرين، والحال أن مُنظِّرَيْ الأممية الثانية، برنشتاين وكاوتسكي، هما القائلان بأن للرأسمالية إمكانات التطور الدينامية والمتناقضة من غير حاجة للقطيعات الثورية العنيفة.

٦ بالنسبة إلى مسألة القانون الجنائي وأهمية تعالقه مع المسألة الدستورية، انظر:
Jean-Claude Paye, «Dictature ou état d’exception permanent?,» *Multitudes: Revue politique, artistique, philosophique* (11 Février 2009), «Le Rôle constituant du droit pénale», sur le site: <http://multitudes.samizdat.net/Dictature-ou-etat-d-exception>.

الدوليون»، وأشياء أخرى من هذا القبيل، وهي تسميات هلاميّة؛ فإن لم تكن كذلك فإنّها على الأقل قابلة للتأويل على أنّها هلاميّة. إنّ هذا الطابع المُبهَم الذي يوسَمُ به الإرهابُ وسْماً مقصودًا يُفْصِحُ أيضًا عن حقيقة الطابع المبهم الذي يسِم النظامَ الإمبراطوري الكوكبي نفسَه ويواتيه أتمّ المواتاة. أضف إلى ذلك، من ناحية أخرى، أنّ بنية «القاعدة» –تنظيماً متحركًا وقابلًا للتذرّر الجغرافيّ في بقاع كثيرة من العالم، وقابلًا أيضًا لانتساب المجموعات له أو تبنّيه لها– لا تقلّ هلاميّتُها عن هلامية توْأَمِها الإمبراطوري. ومعنى ذلك أنّ مكافحة الولايات المتحدة الأميركية وحلفائها ضد الإرهاب تستسيغ التسميات الهلاميّة بقصد استراتيجي، وهو سيادة العالم في كل بقاعه. فنُّ السياسة وفنّ الحرب يستسيغان هما أيضًا فنّ البلاغة والخطابة والإقناع. وربّما ليس هناك أفضل من اختراع عبارات من قبيل «الحرب على محور الشرّ» أو «الحرب على الإرهاب الدولي» للإشارة إلى عدوّ لا يُراد تعيين وجوده وتحديد مكان وجوده حتّى لكأنّنا بالقوة الإمبراطورية كالجارح الكبير الذي يطارد ظلّه فوق أحراش متشابكة ومعتّمة[٧]؛ علماً أن قائمة العناصر المكونة للمحاور قد تتغير بحسب الظرف والتحالفات؛ لكن التسمية العامة ثابتة. ومقصد أميركا من هذا الضرب من التعميم السالب عوضًا عن التخصيص الموجب، إنّما هو نمذجة وقوْلبة مستهلكة؛ فضلًا عن استدامة الخوف. ومفاد الأمر أن التعميم والهلامية يتناقضان مع مبادئ أساسية في التشريع والقانون الجاري بها العمل كونيًا: **اليقين من وقائعية الجريمة، وتحديد هوية المذنب، وتناسب العقاب**[٨]. أما المساس ولو بواحد منها فهو مساس بالعدالة وحياد عنها.

٧- ومعلوم أن مفهوم العدو – كما يتعيّن في القانون الدولي وحق الأمم، أو في قانون الحرب والسلم خصوصًا وما طرأ على كل ذلك من تغييرات وتعديلات وتحسينات خلال تاريخ الحرب والسلم الطويل- يُستعمَل في حالة الحرب وحالة اللاّسلم بين دولة وأخرى لنعت كل جيش نظامي مرئي ومعلوم لدولة قائمة وله أزياؤه وقيادته. وهذا هو العدو الشرعي أو القانوني. ومعنى القانونية هنا أن للعدو المحارب حقوقًا وواجبات وسننًا من العدالة تجرى بتراتيب مضبوطة هذبتها وحسنتها الاتفاقيات الدولية الحديثة. لكن أشكال مقاومة جيش الاحتلال الأخرى، وكذلك حروب العصابات والحروب الثورية والتحريرية، كانت مستثناةً من هذه السنن والأعراف فكان يحكمها قانون الغاب و«عدالة» الأقوى والمنتصر. بيد أن الأمر عرف تحولًا بالغًا في الحقبة المعاصرة لنا، خاصة بعد الحرب العالميّة الثانية، إذْ أدّى الاعترافُ بالمقاومة ضد جيش يحتل بلاد الغير، والاعتراف بالحروب الثورية والتحريرية، إلى أن يكتسب العدو غير النظامي وغير القانوني وضعًا قانونيًا وحقوقيًا معينًا. صار الاستثناء من القاعدة أكثر شفافيةً وصارت آثارُه أقلَّ وطأة على المغلوب.

٨- غير أنّ الحال بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأميركية –على إثر حوادث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وهي على قدر كبير من الاستقواء السياسي والعسكري بعد حرب الخليج الأولى، وعلى هشاشة نسبية من جهة أزمة نمط تكوينها العام- هو أن تستثني عدوها الآني والمباشر، وعلى وجه أخصّ، مهاجمي مركز التجارة العالمي والبنتاغون، والمنظمات الإسلامية العسكرية غير النظامية، كطالبان والقاعدة، التي سوف يحمل عليهم التحالف الغربي حربًا شاملة في أفغانستان. لا بد إذن من اللجوء إلى الاستثناء، لا من القاعدة فحسب، بل ومن مجمل

٧ لا يعني ذلك أن طرفي النزاع متفقان من حيث المواقع والمقاصد على الأقل، وإنما وجود هذا مشروط بوجود ذاك. وقد يحصل أن يتبادلا المنافع. كما أن الاقتدار الإمبراطوري له قَفَاه أو «وجه العملة المقلوب»، كما تقول العبارة الأجنبية الشائعة، وهو موطن ضعفها إذْ يستشعر المركز الإمبراطوري (واشنطن اليوم) أي حركة مارقة عن سلطانه في أي بقعة من بقاع العالم.

٨ انظر: أحمد فتحي سرور، **حكم القانون في مواجهة الإرهاب** (القاهرة: [د. ن.]، ٢٠٠٧)، يمكن الاطلاع على الدراسة المطولة لرئيس مجلس الشعب المصري السابق على الموقع الإلكتروني:

<http://www.hccourt.gov.eg/elmglacourt/mkal/12/mkala_srour.html>.

الاستثناءات «الصغرى» السابقة أيضًا. ينبغي على الاستثناء أن يكون أكثر راديكالية حتى لَنَظُنَّه يَلُفّ على القاعدة وينطوي عليها وينغلق.

وهنا تحديدًا يخرج النظام الأميركي على المجموعة الدولية وعلى شعوب العالم، وعلى مواطني أميركا على وجه الخصوص، شاهرًا قانونًا لا سابق مثال له، ألا وهو **قانون باتْريُوتْ للولايات المتحدة الأميركية** الذي صادق عليه الكونغرس على عجل ومن دون نقاش يُذكر ووقّعه الرئيس بوش في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١ (USA Patriot Act)، وتسميته الكاملة هي «قانون لأجل توحيد أميركا وتقويتها بتوفير الأدوات المواتية لإعاقة الإرهاب ومواجهته». وأمّا ما ينفرد به هذا القانون ويسبق إليه فهو ابتداعه لمقولة جديدة في تعيين العدو وتسميته، وهي مقولة «العدو المقاتل اللاّشرعي». وهذا الضرب من العدو يمتنع عن التصنيف: فلا هو بعدو الحرب، فيُعامَل معاملة المحارب النظامي أسيرًا أو معتقلًا أو مُحاكَمًا أحيانًا كمجرم حرب؛ ولا هو بالإرهابي غير المحارب وغير النظامي فتجري عليه إجراءات الاعتقال والمقاضاة غير الحربية. إنه مسلوب من الحقوق الإنسانية التي يضمنها القانون الدولي والعرفي وحتى القانون الوطني الذي للأعداء المحاربين، ولكن ينبغي، من جهة مقابلة، أن تُسلّط عليه أساليب الحرب، بالمعنى الدقيق للكلمة، وما عليه إلّا أن يتشيّط آثارها وويلاتها. وهكذا فإن إعلان **الحرب** على الإرهاب الدولي ومحور الشر، من قبل أقوى دولة في عالم اليوم وأعرق ديمقراطية في الأزمنة الحديثة تدرب فيها البشر على الحرية والمواطنة، هو إعلان حرب على عدوّ يُنعت بالمحارب وهو ليس بدولة. إن الجندي النظامي المحارب لا يُشتبَه فيه لأنه مرئي، فيُقتَل أو يؤسر مسلحًا أو يستسلم بنفسه في ميدان المعركة. وأما «العدو المقاتل غير الشرعي» فيُفْعَل به ولو على وجه الشُّبهة أو الظنّ، أكان مسلحًا وفي ساحة فعلته أم لم يكن. وتطاوِل الشبهة من قاربه أو حاذاه أو بادله شيئًا بعلمه أو من دون علمه. ولا تميز هذه الشبهة بين الأجنبيّ والمواطن الأميركي، ولا بين تنظيم إرهابي ودولة عضو في الأمم المتحدة ولكن تعتبرها أميركا دولةً راعية للإرهاب[٩].

لا شك البتة، على صعيد الحالة التي نحن بصددها، في أن السياسة لا العدالة هي التي تُعَيّن وتصنّف وتضع المعايير والأحكام. بعد هذا يدرك المرء كيف أن **قانون باتريوت** أصاب مرماه السياسي، ومسّ جوهر العدالة، وغيّر وضع القانون الجنائي والجزائي بأن شرّع للجان والمحاكم العسكرية وأجاز لها ما ليس من اختصاصها؛ وهيأ للسلطة التنفيذية الشكل القانوني لممارسة الخروقات، إذْ أبطل العمل بمبدأ العدالة الأنغلو ساكسوني الأساسي والعريق، وهو مبدأ «لِيَشْخُصْ [ليحضرْ] الموقوفُ بكيانه أمام القاضي» (habeas corpus). وعلى العكس تمامًا من هذا المبدأ العظيم، على صعيد العدالة وحقوق الإنسان، الذي أخرج الموقوف من «السجون السوداء» و«آبار النسيان» (Oubliette, black hole, dungeon) يعيده إليها **قانون باتريوت**؛ وهي ممارسة لم تشمل سجن غوانتانامو فحسب، بل سجونًا سرية وسجونًا «طائرة» وسجونًا «مُبْحِرة» بأميركا وببلدان موالية أو تابعة لها في أوروبا وغيرها. ومن هنا نفهم آراء شُرّاح **قانون باتريوت** باعتباره، من ناحية أولى، تفكيكًا للحريات والحقوق، وتنصيبًا للدكتاتورية؛ وباعتباره، من ناحية ثانية، «الصيغة المعيارية المواتية لعقلية الحرب»[١٠]. يختل

٩ بتعلات مثل هذه شُنَّت الحرب على أفغانستان، وشُنت الحرب الثانية على العراق. وفي العراق لم يكن هناك لا تنظيم قاعدة ولا أسلحة دمار شامل؛ وشَنُّ الحرب هو، في حد ذاته، دليل على غياب هذه الأسلحة، إذْ لو كانت هناك أسلحة من هذا الطراز لما أقامت أميركا الحرب، وبتلك الطريقة على الأقل. ولكن هذا شأن آخر لا يخص هذا المقال.

10 Wanda Mastor, «L'Etat d'exception aux États-Unis: Le USA Patriot Act et autres violations « en règle» de la Constitution,» dans: *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux: Pouvoirs exceptionnels et droits fondamentaux* (Caen: Université de Caen-CRDF, 2008), p. 64.

ونشر البحث أيضًا تحت العنوان المذكور في: *Annuaire international de justice constitutionnelle* (Paris: Economica; Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2008), pp. 461-475.

التوازن بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية لمصلحة هذه الأخيرة فتحوز على ما تنشده، وهو التمكّن من ذاتَوِّيَّتِها السياسية ومن إرادَوِيّتها الحربية فيكون بين يديها وحدها حسم القرار في نهاية المطاف. وهذا تحديدًا هو المنشود من الوضع الاستثنائي: حسم القرار (decision).

على هذا النحو، اخْتُلِق وصفُ «العدو المقاتل» لمجاوزة الاستثناءات المانعة الجامعة. هذا العدو من طراز جديد لا هوية حقوقية واضحة له. ومن لا هوية له، على هذا الصعيد، هو من لا تواصل لوغوسي (منطقي) معه: إنه مجرد كائن من الكائنات النّامية، كما يعرّفه أرسطو في كتاب الجيم من **الميتافيزيقا**؛ وهو ما سنعود إليه لاحقًا. وبداية التعتيم على هوية العدو تكون بالتعتيم على مكان وجوده كما قلنا. ولكن لَمَّا كانت كل حرب حقيقة إنما ضد عدو محدد معلوم، ومن أجل أرض وفضاء محددين معلومين، فإن القصد من التعتيم هو حمل الحرب في كل مكان من العالم، إذْ في العالم كله إمكانية إرهاب أو قُل، بلغة القدماء، فيه إرهاب بالقوة.

٩- وهنا تنقلب ضرورة الاستثناء الذي تقرره القاعدة ويشرع له القانون مسبقا منتقلةً من حدّها الموضوعي إلى حدها الذاتي، فلا يعود السؤال **ما هو** الوضع الموضوعي الذي يبيح الاستثناء وإنما **مَن الذي** يقرر الضرورة التي تجاوز النواميس الجارية؟ ينبغي، إذن، أن تتدخل ذاتية صاحب السلطان في إعادة تعريف واعتبار ما هو ضروري. إن صاحب السيادة هو الفيصل في الاستثناء: إذ لا سيادة إلّا لمن يقرر الحالة الاستثنائية، على نحو ما يرى كارل شميت(١١).

ما دامت الحال كذلك، فإن صاحب الأمر الإمبراطوري يضع نفسه فوق قانون بلده، وفوق الشرعية الدولية وفوق سنن العدالة المعلومة: فيبدأ باستثناء نفسه استثناءً إيجابيًا بأن يصنف نفسه رقيبًا ساميًا على «محور الخير»، ويُجري استثناءً سلبيًا لعدو يصنفه في «محور الشر». ولمّا كان أرسطو، في كتاب **السياسات**، قد استثنى كائنيْن اثنيْن من ناموس الاجتماع المدني والمواطَنة وهما: إمّا قوة قادرة قديرة متعالية، وإمّا وحش (صعلوك) متوحد عاجز عن التأنّس، فإن القوة الامبراطورية في وقتنا هذا تستثني، من جهة أولى، نفسَها كـ«إلَه فانٍ»، بعبارة هوبز؛ وتستثني الإرهابي كعدو عنيف وبربري و«مارق عن القانون» فلا تنطبق عليه إجراءات العدالة الاعتيادية.

صحيح أن صاحب القرار السياسي، في ضوء «فينومينولوجيَاه» التي جئنا على بعض ملامحها البارزة، يظهر بمظهر من استغرق العدالةَ في ذاتيته فنفاها بمقتضى سلطانه وهواه، ولكن ينبغي على الوصف ألاّ يتوقف عند هذا الحدّ؛ إذْ لَمَّا وضع صاحبُ السيادة نفسَه فوق أشكال العدالة الجارية والمعترف بها، أثبتها، بالمقابل، في ذاته هو، باعتبار نفسه هو العادل ومُجْري العدالة في العالم، فيبتّ ويحكم. وليست الأيديولوجيا «المحافظة الجديدة» بلا سند شبه «فلسفي لاهوتي»، وذلك من خلال التعالق الذي يقيمه خطابها بين العدالة والخير الأسمى، مهما بدا الخطاب عاميًا، بل وقِيلَ، في بعض الأحايين، إنه ساذج؛ وهو من العلامات الفاشية الممكنة. ومهما يكن من أمر، نلفي أنفسنا قُبالة حالة من حالات الكُلّيانِيّة (الشمولية totalitarism). وليس هناك تصوّرٌ أشدُّ كليانيةً من أن يتمثّل كائنٌ مُتَناهٍ نفسَه تجسيماً لمعيار لا متناه أو لكائن لا متناه.

١٠ - **[في الحالة الثانية]**: كان، من قَبْل، أوّل ما انطرح قُبالة الفكر السياسي العربي الحديث من منظور العدالة

---

11 Carl Schmitt, *Théologie politique: 1922, 1969,* trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1988), p. 16.

لمزيد من الشرح راجع المقال النيّر الصادر في مجلة مدرسة الترشيح العليا بليون (فرنسا) حول نزعة حسم القرار وعلاقتها بنظرية وعلم بلاغة الحرب عند كارل شميت: Emmanuel Tuchscherer, «Le Décisionnisme de Carl Schmitt: Théorie et rhétorique de la guerre,» *Mots: Les langages du politique,* no. 73 (Novembre 2003), pp. 25-41.

الدولية ما اشتُهر نعتُه بقضية فلسطين والمقاومة التي صحبتها والتحمت بها. وقد قيل وكُتِب الكثير في هذا الشأن. يكفي القَولُ هنا، من منظور سياسة العدالة لا غير، إنها شاهد، في بدئها، على حدود العدالة، بل وعلى حدود التشريع الدولي أيضًا وهزيمتها أمام «الواقعة الخام» التي للقوة المغتصِبة؛ وعلى كيف يُختَرَق، في لحظة أولى، القانونُ الدولي الجاري، على الرغم من روح نصه وصراحة عباراته المثبتة لحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها؛ ثم على كيف يصير، في لحظة ثانية، مشرّعًا للظلم بالتحيّز للظالم المستقوي بغيره فيمنحه أرضًا وكيانًا سياديًا مصطنعًا ويحميه من مقاومة المستضعفين المسلوبةُ أرضُهم. هكذا، لكأننا بروح الشرائع وبنصوصها صيغت من أصلها قصد الإيهام وتمويه الصراع الأيديولوجي والسياسي الفعلي، بل كأننا بها تصير، على صعيد التأويل الذي به يؤوّلُها الأقوى، «سلاحًا فكريًا» يُسَوِّغ «التفكيرَ بالسلاح» ليدعم «عدالةَ» الكيل بمكيالَيْن المميزة بين الشعوب، أو قُلْ سياسةَ الكيل بمكيالين، وهي معروفة. فلا يشك عاقلٌ له دراية ما بأصل النزاع أن صاحبَ الأرض والحق هو أول ضحايا الأمم المتحدة بقرارها تقسيم فلسطين في سنة ١٩٤٧، تحت مساومات القوى العظمى وتهديد الولايات المتحدة ضد من يعترض على المشروع «الأممي». ولم تكن فرنسا ذاتها في مأمن من التهديد الاقتصادي، وهو ما اضطرها إلى التسليم بالأمر الواقع فتحول موقفها إلى مساند للتقسيم بعد أن كان ممسكًا. وإن هذه القُنوطية السياسية (كَلْبيّة/ أخلاق فَظّة/ cynicism) في تدبير العدل التي تبطل، على هواها، مفعول القانون القائم، ناسخةً إيّاه بالواقعة الخام، ثم تحول الواقعة الخام إلى نص تشريعي، والتي تتذبذب بين إثبات قاعدة واستثنائها بحسب المنفعة أو الضرر الذاتيين، لَهِيَ قنوطية تَنوءُ بالتناقض المستحقِر للعدالة والإنصاف ولأنصارهما من «المستضعفين في الأرض». على هذا النَحو، أرادت، وسعت حثيثًا، والحال أن حبرَ **ميثاق** الأمم المتحدة لم يجفَّ بعدُ، إلى إرغام الأضعف على التقسيم والتنازل عن أرضه؛ وهو ما ينافي مطلقًا منطق الحقّ الوارد نصُّه في **ميثاق** الأمم المتحدة. أمّا مبدأ التقسيم في ذاته، ومن منظور المبدأ الحقوقي الصرف، فيشترط رضا الطرف المقابل به رضاً يكون عن اختيار وبإرادة حرة، وهو ما لم يحصل. وهكذا، بعد عامين فقط من إنشاء الهيئة الدولية المعتبرة وذات السلطة المعنوية والتشريعية الكبيرة، نرى قرار التقسيم يخرق **ميثاقها** نصًا وروحًا ليمنح الغزوَ والاستيطان بأرض الغير منزلةً شرعيةً. **فالميثاق** ينص على حرمة حقوق الإنسان وعلى حقوق جميع الشعوب والمساواة بينها، بلا تمييز بين الأمم صغيرها وكبيرها؛ كما يدين ويمنع العنف واستخدام القوة إلّا في حالة الدفاع عن النفس أو بقرار من مجلس الأمن. وهو ما جعل إسرائيل لاحقًا تكسو كل عدوان وكل عمل هجومي على المقاومة أو على البلدان العربية، أكانت مجاورة أم غير مجاورة، ببراغماتية «الدفاع عن النفس»؛ فإن عجزت لجأت إلى تبرير أعمالها الحربية باستباق الأخطار والنوايا الإرهابية. وهذا تحديدًا ما دفع بالمقاومة، في السنين الأخيرة، إلى تعديل نسبيّ في استراتيجيتها، فبدل الاكتفاء «بالدفاع» عن عدالة قضيّتها بالإيجاب، أي بمقتضى قواعد وبنود القانون الدولي الداعية إلى حق الشعوب في تقرير مصيرها بـنفسها دون وصاية الغير، وإلى الامتناع عن استخدام القوة، زادت المقاومة على ذلك بالتشديد على حجاج حقوقي سالب ومفاده **إدانة** دولة الاحتلال بسبب خرقها القواعدَ الدولية الضابطة لالتزامات المحتل ولحقوق المسلط عليه الاحتلال؛ وقد نجحت المقاومة جزئيًا في ذلك، ومنها حملتها الواسعة لأجل مقاطعة المنتوجات الإسرائيلية، على وجه الخصوص.

١١- يكون الفكر الحقوقي هنا قبالة ضربين من الاستثناء والميز: ضربٍ سلبي ضد شعب مستضعف يُحرَمُ من تطبيق القوانين والقرارات الدولية التي في مصلحته، وضرب إيجابي تُحمى به دولة غاصبة ومحتلة وتُستثنَى من تطبيق تلك القوانين والقرارات التي ليست في مصلحتها حتى صار مروقها عن العدالة «مختبرًا» لتجارب استثنائية متوالية ولتطويرات في القانون الدولي ساهمت مساهمة فعالة، وشيئًا فشيئًا خلال ما يزيد على الستين

سنة، في تعليق العمل بالمعايير الحقوقية ولكأنها هيأت، والفيتو الأميركي يساندها ويحميها في كل مرة، لسياسة «الأمر الإمبراطوري» الراهن الذي يحكم العالم. وإنها لَنتيجةٌ حاسمة وبالغة الخطورة على صعيد التشريع الدولي تهيئ لمستقبل وخيم لا في حقل حقوق العرب فحسب، بل أيضًا على صعيد حقوق الشعوب والحقوق الإنسانية على العموم، من ذلك قرار الأمم المتحدة الذي أصدرته الجمعية العامة في سنة ٢٠٠٥ (٦٠/ ١) والذي يجيز، بصريح العبارة في الفقرتين ١٣٨ و١٣٩، وبعنوان «مسؤولية [المجتمع الدولي] في حماية السكان من الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والتطهير العرقي والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية»، يجيز التدخل واستخدام القوة في حالات استثنائية إذا لزم الأمر. ويعهد القرار إلى مجلس الأمن، أي إلى القوى العظمى في نهاية المطاف، باتخاذ الإجراءات اللازمة في هذا الصدد. وللمرء أن يتصور ما لموازين القوى من ثقل في تأويل النصوص، وتعيين الحالات، وانتقاء المناطق الجغرافية، فتأخذ السياسة بزمام الأمور وتعلو على الحق وعلى العدالة فتسيّرهما تسييرًا آليًا أو يكاد، على نحو ما شهدت عليه وقائع معينة ومعروفة.

ما يلفت النظر هو سكوت نص القرار الأممي المذكور عن حق السكان الخاضعين للاحتلال الأجنبي في الحماية؛ فليس فيه ما يفيد مسؤولية المجتمع الدولي في حماية السكان والشعوب المحتلّةُ أراضيها من الجرائم المنصوص عليها. يوجد فارق واضح بين قرار سنة ٢٠٠٥ و«ديباجة» **ميثاق الأمم المتحدة**، ولكنه فارق له مزيةُ تبيان الخُلْف الكامن في المنطق العام للتشريع الأممي في ذاتِه. أمّا على صعيد التطبيق على الحالات الخاصة، فتصيب اللاّعدالة المستضعفَ، سواء أكان القانونُ عادلًا فيُحرَم من حمايته، أم ظالـمًا فيُسلّط عليه. وفي كلتا الحالتين يصيبُه السلبُ والاغتراب. ومن خُلْف الممارسات غير العادلة ما يصل العتبةَ القصوى بإبطال مفعول المسؤولية -وهو مفهوم إتيقي مبهم واتساعي استند إليه وبلوره الفيلسوف الألماني اليهودي هانس يوناس الذي كان عضوًا مكافحًا في عصابة الهاغاناه بفلسطين (١٩٣٦-١٩٣٩) واتخذ منه عنوانًا لكتاب صدر في سنة ١٩٧٩، واستقت منه بعضُ السياسات الدولية عددًا من أطروحاته[١٢]- كأن يتغاضى المجتمع الدولي عن حماية شعب محتلةٌ أرضه من شطط دولة الاحتلال التي تستولي على ممتلكات أفراده وجماعاته وقُراه، أو تتحيّل على منتوجاته فتُسَوِّقُها باسمها هي أو باسم شركات متعددة الجنسيات.

١٢- تتأتى نموذجية الحالة التي نحن بصددها من قدراتها المعرفية الاستكشافية؛ أي من قدراتها على تبيّن ما تستبطنه من تلازم بين العيانيّ (الحالة نفسها) والمجرد (القانون العام)، بين التشريعي (الحق، law، right) والواقعي التجريبي (fact)، تلازمًا قد يبلغ حَدَّ التحايث. لكنهما لا ينطبقان على كلا الطرفيْن فيْ النزاع القومي بإجراء النظام المعياري على نفس النسبة، أي بإنصاف كليهما، وبالخصوص المستضعف المظلوم منهما. ويصل الخور درجةَ قلبِ العلاقة بين حَدّيْ التقابل، أي بين القانون والواقعة، قلبًا راديكاليًا: فأمّا في حالة الطرف الأضعف فيكونُ لحد القانون الأسبقية الزمانية والعُلْويّة المعيارية على حدّ الواقعة، ولكن لا يُعمَل به؛ ومع ذلك، تظلّ الحالةُ الخصوصيّة في دائرة المعيارية الحقوقية ولو من دون تحقيقها. ومهما كانت خسارة الأضعف، فإنه يظل محترمًا للشرعية الدولية كاسبًا مع الزمن المزيد من المشروعية ومن الرمزية لمقاومته ظلمَ الأقوى. وهكذا، تستديمُ مقاومة الأضعف وتتأصل في دائرة القانون الوضعي الحديث. وعلى هذا الأساس الصلب تستديم أنطولوجيا المقاومة لاحمةً بين الوجود الفعلي وبين الحجة القانونية العقلية، حتى لتتوجس «الدولةُ **الواقعيةُ**»، بجيشها الأحسن تنظيمًا في العالم، خيفةً من «**فكرة**» دولة تجاورها. فتعزل المقاومة بجدار، ومعها كل الكائنات الحيّة ما

12 Hans Jonas, *Le Principe responsabilité: Une Ethique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, champs: essai; 784 ([Paris]: Flammarion, 2008).
وقد لقي هذا الكتاب الفلسفي الأخلاقي رواجًا منقطع النظير لطرحه قضايا تتعلق بالتكنولوجيا ومصير الإنسان.

هو بشري منها أو غير بشري، وكذلك الكائنات غير الحية؛ وهي لا تعي جيدًا أنها تعزل في ذات الوقت نفسها في محتشد تدّعي أنه كابوس عليها، ولكن ينزع إليه لاوعيها الجمعي الذي يجد فيه «تجلُّله» (تصعيده) و«امتيازه» بالفارق والاختلاف اللّذيْن تحفظهما الذاكرة وتدوّنُهما سرديّةُ الاضطهاد. أمّا في حالة الأقوى، فتنعكس الآيةُ، بحيث يصبح للواقعة الأسبقية الزمانية والعلوية المعيارية على القانون أو على الحقّ، فتخرج الحالةُ من دائرة القاعدة المعيارية الحقوقية بواسطة استثناءات تجد ما تجد من تعليلات «ما فوق حقوقية» كالذاكرة، والتاريخ الديني، ومعاداة الأقلية السامية، وجبر الضرر من الاضطهاد الذي لحق بها، وندرة الأرض... إلخ. وما تلك إلّا محاججات تراثيّة خاصّة بالتاريخ اليهودي لا تستوي مع ما يدّعيه القانون الوضعي الحديث من كونيّة.

أمّا الحجج القانونية الوضعية الخاضعة لمبدأ أنّ الحقوق تسبق الواقعات، فمعروفة كثيرًا في الأدب السياسي العربي المعاصر منذ سنة ١٩٤٨. وأمّا المحاججات القائمة، بالأحرى، على منطق الغالب الذي يقلب الواقعةَ إلى حق، ومن ثمة إلى معيار، وهو مبتدأ القضية، فهي مما يحسن التذكير به، لا على جهة خطابيّة، وإنما على جهة أن إعمال الفكر في الأصل يُغْني عن إعمال الفكر في الفروع. والقصد هو توضيح كيف أنه في حالة الأقوى صاحب الغلبة تكون الواقعةُ سابقةً على الحق وعلى القانون، وهو ما يضدّ مبدأ الحق والقانون أصلًا ويستحقره حتى لينقضَه بإطلاق:

١٣ – منظمة صهيونية أجنبية شبه عسكرية تلتقي مقاصدُها الاستيطانية مع مقاصد «وعي شقيّ» غربي يريد أن يصفّي حسابًا مع نفسه، وتلتقي مصالحُها، أيضًا وبالخصوص، مع مصالح غربية جيوسياسية، فيتوافقان على إنشاء دولة اصطناعية، حدودها، أكانت كبيرة أم صغيرة، هي حدود موروثة عن تقسيم كولونيالي أسبق حصل في أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها. فكان مصيرُ الأضعف، وهو الفلسطينيون هنا، هو أن يكون ضحيةً مرتين: مرة ضحية نظام كولونيالي كلاسيكي، وأخرى ضحية نظام استيطاني مستحدث هو الوارث المباشر للنظام الأول. إنه، على ما نعلم، الاستثناء الأبلغ في القرن العشرين. وهو استثناء بلا قيد ولا شرط في نظام العدالة الكونية، تسوّغه بقدر ما تفضحه العبارة الشهيرة التي ذهبت مثلًا والقائلة بأنّ «**مَنْ لا يَمْلِك أعطى وَعْدًا لِمَنْ لا يستحقّ**»[١٣]. وتأتي عبارة عبد الناصر من باب الاعتراض على العبارة الشهيرة التي تسوّغ وعد اليهود بتمليكهم أرضَ فلسطين: «أرضٌ بلا شعب لشعب بلا أرض». وليس أكثر تبليغًا على كيف تصير **الواقعةُ هي الدليل القانوني**، ويصير **الحادث هو الحق** من هذه العبارة الأخيرة المغرقة في الشطط وفي القُنُوطيّة.

طبعًا، توجد سوابقُ في التاريخ، ليس أقلّها اعتبارًا ما حدث خلال استعمار ما كان يُنعت، في بداية الأزمنة الحديثة، بالهند الغربية، أيْ الأميركيتين، الشمالية والجنوبية. وقد يحدث للمستعمِر والمستوطِن الجديد أن يُخْطِئَ في الجغرافيا، فكما أخطأ أسلافُ الحركة الصهيونية إذْ نعتوا القارة الجديدة بالهند، ونعتوا سكانها الأصليين بالهنود، أخطأت، هي بدورها، في الجغرافيا، فاليوتوبيا الصهيونية، سواء ذات المنزع العلماني أو ذات المنزع المِيعادِيِّ اليهودي، كانت في البداية تنشد موطناً لتحققها في غير فلسطين؛ ثم لجأت إليها، في آخر المطاف، لمّا نالت رضا القوى العظمى وحازت تواطئها.

١٤ –إنها، على نحو ما نتبيّن، حالة استعمارية استيطانية نموذجية قصوى؛ ففي جوهرها يكون القانون الدولي مصدرًا للظلم فيتوافق مع اللاعدالة. وإذْ يحصل هذا التوافق بين القانون والجور، يحصل، بالضّد له، أيْ من جهة الأضعف المظلوم، توافقٌ بين مشروعية الحق والعدالة. وهَهُنا يبرز التضاد قويًا بين القانونية أو الشرعية

١٣ راجع مراسلات الرئيس الأميركي جون كيندي والرئيس المصري جمال عبد الناصر: رسالة عبد الناصر، بتاريخ ١٨ آب/ أغسطس ١٩٦١.

من جهة الظالم (legality) وبين المشروعية أو الأحقية (legitimacy) من جهة المظلوم. وإنّها لَمِن المناسبات التي يُضادُّ فيها القانونُ والعدالةُ الواحدَ الآخرَ تضادًا حادًّا[١٤]. وهي مناسبة تذكر بمثيلاتها الكثيرات في التاريخ وتزيد عليها. ففي أميركا ظلت «مستوطنات الرجل الأبيض»، لمدة من الزمن، تابعةً لسيادات العروش والقوى الأوروبية الأصلية. وعلى نحو من الأنحاء، ومن زاوية دقيقة، كانت السيادة سابقةً على الواقعة أو على الحادث الاستيطاني. أمّا في حالة إسرائيل، فإن الحادث الاستيطاني كان سابقًا على الدولة وعلى السيادة، وكانت الواقعة سابقة على الحق المزعوم، اللهم أن يقتنع ساذجٌ بخطاب «أرض بلا شعب»؛ وهو ليس، على جهة الحق والعدل، سوى لغو تلغو به القوة العمياء. ولكنها قوةٌ طبعًا. ومهما يكن من شأن هذه القانونية الجائرة التي حازها التقسيمُ وبعثُ دولة اسرائيل، فإن هناك ما يقرب من المبدأ الترنسندنتالي في الفلسفة يظل باقيًا، وهو القانون الملزم أو **القانون الآمر** (jus cogens)؛ وجوهره، كما عيَّنته **اتفاقية فيينا** الدولية في سنة ١٩٦٩، كونه معيارًا آمِرًا أسمى لا يجوز لأي اتفاقية دولية أو إقليمية أو ثنائية أن تنقضه. إنه الترجمان الحقوقي لـ«الضمير الكوني» المبطل للقواعد المعيارية الأدنى منه إذا ناقضته، من ذلك اعتبارُه كلَّ اتفاقية دولية حصلت عن طريق الإكراه وضادّت حقَّ تقرير المصير اتفاقيةً ملغاة ولو بعد مرور الزمن.

١٥- وما يُصدّق قولَنا ليس «يقينًا ذاتيًا» وإنما هو جوهر أيديولوجيا الدولة في اسرائيل. فهي لا تنفك، منذ نشأتها إلى يوم الناس هذا، بقدر ما تهاجم وتعتدي وتستوطن، تطالب العربَ بالاعتراف وبحق الوجود: «حق الوجود» هو، إذن، مركز التناقض الأكبر حيث تتداعى وتتهافت الأيديولوجيا لتُلْقي نفسَها بنفسها في حتفها المحتوم وتعترف بحدود منطقها وبخُلْفه. فليس مركز هذا الحق، كما تعتبره أيديولوجيا الدولة في إسرائيل، حقًا «في السيادة» أو «في الاستقلال» أو «في الحرمة الترابية» أو «في استقرار النظام السياسي»، وغير ذلك ممّا هو متداول كوْنيًا، أُمَمًا وأقلياتٍ ودُوَلاً، وإنما هو حقها في «الكَيْنونة» أصلًا وبالذات. ومنها «الكيان» الإسرائيلي الذي يتكلم، كلما استشعر الخوف، بكُلِّه وشموليته لا بجزء من أجزائه أو ببعد من أبعاده. ومعنى ذلك أن الإنجازية الملفوظية ذات الطابع الهجومي هي في حقيقة الأمر دفاعية، فيُستعاضُ عنها أو تُسْتَكْمَلُ بتفوق القوة العسكرية كلما لزم الأمر. أمّا في سائر الحالات الدَّوْليّة فقلّ وندر أن نرى دولة قوية وذات سيادة قومية حقيقية ولها، فضلًا عن ذلك، قدرةٌ هجوميّةٌ ونَوَوِيّة، تتذرع بمبدأ الوجود. إن الرعب من الأفول يستبطن ضربًا شاذًا من الاعتراف، وضرْباً من «التشكيك الذاتي» والضمني في مبدأ الوجود وأحَقِّيَّته أصلًا.

مناسبات الاستثناء وتعالقاته الدلالية

١٦- عالج هذا الاستعراض، في إطار العلاقة بين القاعدة والاستثناء، حالتين استكشافيّتَيْن بارزتين من الاستثناء في حقل العدالة واللاعدالة: فأمّا الحالة الأولى، وهي حالة «آنوميا» غوانتانامو (اللاقانون/ anomia)، فتخرج بالتفكير عن دائرة القاعدة والاستثناء، أي عن قواعد النّمذجة القانونية والحقوقية المعلومة، وتبتكر حالةً «لا نموذجية». وأمّا في الحالة الثانية، وهي حالة الاستعمار الاستيطاني، فهي دالّة على كيف يكون القانوني الدولي الإنساني مصدرًا للظلم، ومع ذلك يظلّ التفكير داخل دائرة العلاقة بين القاعدة والاستثناء حتى ولئن بلغ الاستثناءُ أقصاه لينتقل هو نفسه إلى قاعدة، أي إلى نموذج شبه معمم.

---

١٤ لمزيد الشرح راجع مؤلف كارل شميت في **نظرية النصير**: Carl Schmitt, *Théorie du partisan* (Paris: Presses universitaires de France, 1992), «Légalité et légitimité», p. 289 et sq.

١٧ – فما الاستثناء، إذن، في ضوء ما تقدم؟ الاستثناء هو، أولًا، كما يعرّفه فقهاء القانون وفلاسفته «ما لا يستوي مع القاعدة العامة ولا يخضع للأحكام الجارية»؛ غير أن القاعدة ذاتها هي ما يحدده وينعته: ومثال ذلك، الممنوع من الصرف في اللغة، والمحاكم الخاصة أو محاكم الاستثناء في فقه القانون. و«الاستثناء يؤكد القاعدة»، بمعنى أن القاعدة تكون رابحةً إنْ في حالة الضمّ والجذب والمجانسة والتعميم، وإنْ في حالة الطرح والنبذ والإفراد والتخصيص؛ فتتأكد القاعدة بسبب مخالفةِ المستثنَى منها، وبسبب مضادّتِه لصاحب الاستثناء أو معاندته إياه. وفي **لسان العرب**، كما أيضًا في اللاتينية، يؤدي اللفظُ معنَيَيْن اثنين متضادين، معنى الوصل ومعنى الفصل في أوان واحد: «ثنى الشيءَ ثنيًا ردّ بعضه على بعض [...]وثَنَيتُ الشيء **عطفتُه**. وثنيت الشيء أيضًا **صرفته عن حاجته**»، ومنه الاستثناء الجامع لمعنيين: الإقصاء والدمج، الطرح والجمع. وأمّا لفظ exception، فإذا نظرنا في أصله اللاتيني وجدنا فيه معنى الضمّ والاحتواء ومعنى الإقصاء(١٥).

١٨ – فإمّا أن تنطبق القاعدة على جميع الحالات السوية، وإمّا أن لا تنطبق على الحالات اللاّسوية بمقتضى استثناء تتضمنه هي وتصرّح به من قبلُ. وهكذا، في كلتا الحالتين، نمكث في إطار القاعدة (الحالة النموذجية الثانية: القانون بما هو مصدر للظلم). أمّا رفض المعيار الذي تستند إلى حكمه القاعدةُ ذاتها فيخرج، أي الرفض، عن كل قياس لأنه يتلفظ بما لا معنى له، فيوطئ لاستثناء أكبر وأكثر جذرية، وهو **المنع** (حالة العدو المقاتل غير الشرعي)؛ ولا يتأتى ذلك عن مجرد الرفض وإنما عن رفض لا يحصل بحسب ما تقتضيه القاعدة؛ وهو ما تنعته بربارة كاسّان بأنْ «يرفُضَ المرءُ أن يحصُلَ رفضُه من داخل المعايير»(١٦).

١٩ – لنستذكر، لأَوانٍ قصير، «كتاب **الجيم**» من **ميتافيزيقا** أرسطو لاتصاله بموضوعنا من زاوية تعقليّة محددة: إنْ لم تتكلم مثلي وبمنطقي المعقول، أو لم تقل شيئًا على الإطلاق، فأنت مستثنىً على نحو راديكالي مثلما يكون النبات الذي يوجد على جهة النماء فقط لا على جهة الناطقية(١٧). ومع ذلك، نضيف أن في تصوير أرسطو بعضَ المجاز، فالنبات لا يجوز أن يكون مُستثنًى لأن من طبعه ألَاّ يمْلِكَ اللوغوس، أو قُلْ، بلغة أحدث، لا يتكلم بلغة الخطاب العاقل. أمّا الكائن الإنساني فيلحقه الاستثناءُ، من هذه الجهة المحدّدة، ما دامت له قابلية النطق؛ لكنه لا «يقول، على الأقل، شيئًا يكون له دلالة بالنسبة إليه وبالنسبة إلى غيره»(١٨). هَهُنا تؤدي الناطقية وظيفة المعيار الأعلى الجامع المانع، بمعنى أن مبدأ المنع، هنا، يختلف عن المبدأ الذي سقناه سابقًا والقائل بأن «القاعدة تؤكد الاستثناء»، وهو استثناء يجوز لنا تسميته بـ«**الاستثناء البسيط**»، إذْ يمكث المستثنَى في دائرة المعيار أو الميزان. أمّا **الاستثناء المركّب**، وهو الاستثناء بالمنع، فيُخرِج المستثنَى من دائرة المعيار تمامًا كخروج من لا يتكلم مثلي وبمنطقي من دائرة الناطقية، فيشبه، مجازًا، اليد الميتة المبتورة من الجسد، وهي في أسفل السافلين من حيث الصعود في مراتب الناطقية أو الدنوّ منها. وهذا ما يراه أرسطو في مؤلف آخر، هو **السياسات**، حيث لا يمسّ الاستثناءُ بالمنع –وهو ضرب من الاستثناء الراديكالي، كما سلف وأشرنا– اللغةَ وملفوظاتِها فحسب، بل أساسَ السياسة المدنيّة أيضًا: فتعريف أرسطو الشهير بأن الإنسان «حيوان مدني» يحتوي ضمنيًا على معيارية موجبة وسالبة في آن معًا، موجبة من حيث مراتب المدينة فلا تستثني لا القينات ولا العبيد – وهم ضربٌ من الأدوات

15 Barbara Cassin, «Exclure ou inclure l’exception?,» dans: Yan Thomas [et al.], *L’Exception dans tous ses états,* savoirs à l’œuvre (Marseille: Parenthèses, 2007), p. 14.

وقد أوحى لنا بحثها القيّم الممتاز بالرجوع، هنا، إلى كتاب **الجيم**.

١٦ المصدر نفسه، ص ١٩.

17 Aristote, *La Métaphysique*, trad. Française par Jules Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, 2 vols. (Paris: J. Vrin, 1970), vol. 1, «Livre G [Gamma]», p. 198.

١٨ المصدر نفسه، والتعريب من عندنا، وهو عن ترجمة تريكو (Tricot) الفرنسية المذكورة في الهامش السابق.

الحية- ولا «البرابرة»- وهم ضرب من الأعاجم من حيث لسانهم، إذْ من دونهم لا تستقيم الحياة المدنية حتى ولو كانوا في مرتبة سفلى ما داموا في دائرة المعيارية المدنية.

لكنها معيارية سالبة، من جهة ثانية، فخلافًا لمنزلة الدونيّة التي للأتباع في المدينة من غير المواطنين والتي لا تبرح دائرة الشأن العمومي، تكون «منزلةُ» من يعيش خارج المجتمع، منزلة المارق عن تلك الدائرة وعن معيار الخير الأسمى، لأنه مستثنى من الاجتماع الإنساني أصلًا، إذْ من المُحال على العاقل، من منظور الناموس الطبيعي، أن يتوحّد بنفسه وأن لا ينصاع لواجب العيش المشترك مع أشباهه، فيكون شأنه شأن «يَدٍ من حجر، فإذا شُلَّت اليدُ أضحت كأنها من حجر»[١٩]، فلا تنطبق عليه نواميس العدالة ولا إجراءات القانون. وهكذا لا ينفك التواطؤ في المعنى والاشتراك في القاعدة يتسعان حتى يبلغا حالة قصوى يكون ما بعدها الاستثناء؛ بينما لا تنفك، بالمقابل، راديكاليةُ الاستثناء تتبلور حتى تبلغ بها عمليةُ التعيين من جهة، وعمليةُ التجريد، من جهة أخرى، حالةَ الإشباع.

٢٠- ونلمح القاعدة الجامعة المانعة لدى ألكسيس دو توكفيل، المبشّر بالتحضر الأوروبي وبالديمقراطية وبالعدالة على الصعيد الكوكبي -والمرجح أن ذلك يأتي عن صدق «منطقي» أو قل عن الصلوحية الجوّانيّة للبراديغم الذي ينطلق منه- رائيًا في هذه الأهداف والغايات مَآلاً للمجتمعات الحديثة المتحضرة، ومع ذلك، ولذات الضرورة التاريخية المنطقية الدافعة بالإنسانية نحو هذا المثال الغربي السامي، لا يمكن توكفيل إلّا أن يستثني الشعوب المستعمَرة من براديغم المدنيّة الكونية في مؤلفه الموسوم بـ **عمل حول الجزائر**[٢٠] استثناءً قُصْويًّا يسوقه في ألفاظ وعبارات استحقارية إزاء الآخر، ويؤسسه على رؤية مركزية أوروبية كولونيالية؛ وهو تحقير شديد صاغه صاحب المؤلَّف الشهير، **الديمقراطية في أميركا**، صياغةً لا تليق بمفكر من طراز كبير، ويعتبر مصدرًا قيّمًا من مصادر الفكر السياسي الغربي الحديث.

٢١-ومفاد الأمر على الصعيد المنطقي الصرف أن مقولة «الاستثناء يؤكد القاعدة» تنبني، في قاعها الغائر، على استثناء جدلي في المنطق الجدلي ذاته. إنها ضرب شاذ من ضروب نفي النفي: فالقانون الجدلي المعروف والقائل بأن «**كل تحديد هو نفي**» يصير في مفهوم «الاستثناء يؤكد القاعدة» كالقول بأن «**كل نفي هو تحديد**». أمّا وجه الشذوذ فهو أن السلب يصير شرطًا موجبًا للإيجاب عوض أن يكون الإيجاب شرطًا موجبًا للنفي، على نحو ما يكون الوجود شرطًا مَقُوليًّا لعدم الوجود. وسببه المنطقي أن الوجود الموجب لا يشترط العدم السالب لكي يُعقل. وعلى عكس ذلك يكون العدم السالب؛ فهو يشترط الإيجاب لكي يُعقل. لذلك يأتي الوجود والإثبات في مقدمة مقولات التعقل أو التفكّر (ideation/thinking). يترجم الاستثناء إذن عن حالات مخصوصة ولا نمطية؛ لكنها حالات دالّة دلالة بالغة: كالإرهاب مقارنة بالديمقراطية أو بالسلم الأهلي والدّولي، وحرب الأنصار مقارنة بالحرب النّظامية، والأزمة مقارنة بالتطور الاعتيادي، والانقلاب العسكري مقارنة بالشرعية والتداول السلمي على السلطة، وتعليق عمل القانون مقارنة بمجرى العدالة السوّي ومقتضياته وإجراءاته.

٢٢- كل هذه الحالات الخصوصية هي حالات «أزمات سياسية بالغة الخطورة»، لئن ظلت في دائرة المعقول

١٩ أرسطوطاليس، **السياسات، نقله من الأصل اليوناني وعلق عليه أوغسطينس بربارة** (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٧)، الباب ١، الفصل ١، الفقرة ١١، ص ٩.

20 Alexis de Tocqueville, *Travail sur l'Algérie* (version numérique par Jean-Marie Tremblay; réalisée à partir du texte d'Alexis de Tocqueville, Travail sur l'Algérie, publié en 1841, collection «les classiques des sciences sociales», édition complétée le 12 mars 2002 à Chicoutimi, Québec), sur le site: <http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/de_la_colonie_algerie/travail_sur_algerie/travail_sur_algerie.html>.

فإنها توجب بالضرورة «التعليق أو الخرق المؤقت للقواعد العادية الضابطة للتنظيم الحقوقي السياسي الذي لجماعة ما بهدف وضع حد للأزمة»[٢١] ثم العودة بالتنظيم الحقوقي السياسي إلى سالف مجراه العادي. إنها حالات متناهية الدقة والحرج. وهو ما يشترط بدوره تدبيرًا استراتيجيًا للأزمة، أي فكرًا سياسيًا استباقيًا، يعالج الأوضاع المباشرة والمتقلبة ويدرك كنهها وموازين القوى الفاعلة فيها من دون زيادة ولا نقصان، ويستكشف ممكنات تطورها ويصنف مختلف إشكالاتها، على نحو ما يُسْتَلْهَم من فلاسفة تدبير الأزمات، مثل مكيافيلّي وهوبز أولًا، ومن ماركس وجورج سوريل ولينين ثانيًا؛ ومن بعدهم كارل شميت ثالثًا. وعلى الرغم من التضاد بين نظريات هؤلاء يمكن التقريب بينهم من جهة موقفهم الناقد لليبرالية ولعجزها عن تدبير الأزمات.

٢٣–ومع ذلك، فإن هناك مفهومًا أعمَّ وأحْكَمَ يؤدي وظيفة السّند **أو الأرضية** لمفهوم الاستثناء وهو **مفهوم الضرورة**، فهو أعمّ لأنه يوجب الاستثناء ويعلّل أسبابه: فقولنا إن «**الاستثناء يؤكد القاعدة**» يشترط بالتضمين قولَنا إنّ «**الضرورةَ تجري مجرى القانون**»، أو إنّ «**للضرورة أحكامًا**». الضرورة هي إذن أمّ القضايا (العبارات). وبلغة أخرى، إذا صنعت الضرورةُ القاعدةَ وأحكامَها، فإنها تصنع الاستثناء أيضًا وأحكامه. **القاعدة والاستثناء هما توْأمَا الضرورة**. وقد يُقال أيضًا: «**ليس للضرورة من قانون البتة**»[٢٢]، ولكن على الرغم من التناقض الظاهري بين هذه العبارة الأخيرة وبين سابقاتها فإنها تُتَأوّل على أن الضرورة هي القانون ذاته، كما يوحي بذلك المفهوم اليوناني والروماني القديم المتأصل في الرؤية الميثولوجية لتلك الثقافة (Anánkê/ Necessitas)، وهي قانون غاشم تنصاع له كل الموجودات، بما في ذلك الآلهة ذاتها، على الرغم من قيامه على مبدأ القسمة (moira) والنصيب بحسب مراتب الموجودات. ولكن يحدث أن تُستثنى بعضُ الآلهة أو أشباه الآلهة بالخصوص لقربها من الإنسانية، فتتمرد على القانون الظلوم وتثور ضده باسم العدالة، على نحو ما نقرأ في رائعة أسخيلوس التراجيدية، **بروميثيوس مُقَيّدًا**، وهو واهب الحرية للإنسانية.

٢٤– وموجز القول إن مفهوم الاستثناء مفهوم «ضعيف» المعنى يَعْتورْه الارتخاء بما هو محض مفهوم، فلا يكتسب القوةَ والصرامةَ إلّا بفضل اتصاله بمفهوم الضرورة، أو بمفهوم الجَبر كما يُقال عندنا، كالقول إن «للضرورة أحكامَها»، ومنها الاستثناء. زد على ذلك ما هو أهم بكثير، وهو أن اتصال الاستثناء بالضرورة اتصالًا وثيقًا يمنحه ما يمنح القاعدةَ من صلوحيّة منطقية ومن أحقية الاستمرار والدوام، فينتقل الاستثناءُ من منزلة الحالة المؤقتة إلى منزلة الحالة المؤبدة. وهذه هي حال عديد الاستثناءات الظرفيّة المُعَطِّلة للقوانين وللحقوق، أو السّانّة للإجراءات العُرفيّة، أو المعَلِّقة للعدالة في وقت الأزمات والثورات والانقلابات والغزوات الاستعمارية، ذلك أن السلطان عمومًا والسلطة التنفيذية خصوصًا يطمحان إلى السلطة التامة بالانتقال من التخصيص (مكافحة الإرهابيين مثلًا) إلى التعميم (عموم المواطنين). وهَهُنا يصير الوضع الاستثنائي مصدرًا للظلم ولخذلان العدالة. وبلغ ما بلغ الوضعُ الاضطراري المسوغ لإقامة حكومة كاملة السلطات بسبب تلك الأزمات الطارئة، فإن نزوعها إلى الشمول والاستمرارية بتعلات مختلفة مثل «الانقاذ الوطني» أو «استعادة هيبة الدولة» أو «تأمين الوضع الأمني» أو «**حماية الثورة**» أو «**تحصين الثورة**»، أو «الوضع الانتقالي»، تمهد الطريق، موضوعيًا، وبوعي أو من دونه، لانتصاب الدكتاتورية على الأرجح. إن تعجل الحزب النازي بألمانيا، منذ ١٩٣٣، في سن «**أمر لأجل حماية الشعب والدولة**» مثال قوي ولكنه ليس الأول ولا الأخير؛ ولقد سبق أن شرحه الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبن معتبرًا إياه توطئة للحرب الأهلية لأجل تصفية الخصوم السياسيين الداخليّين، أفرادًا

---

21 Marie Goupy, «Eat d›exception,» *DicoPo* (8 Juillet 2012), sur le site: <http://www.dicopo.fr/spip.php?article131>.

٢٢ يقول المثل الحقوقي اللاتيني: «*Necessitas legem non habet*». انظر: Giorgio Agamben, Etat d'exception, trad. de l'italien par Joël Gayraud, l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 2003), p. 43.

وأحزابًا وجماعات ومواطنين، وللحرب العالمية لأجل تصفية الأعداء الخارجيين وبسط السيادة العالمية على الدول والأمم(٢٣).

٢٥- ويستفحل الأمر في ظل الحكومة الحزبية، أي في حقل السياسة بامتياز، إذْ يُستخدم الوضع الاستثنائي لأجل خرق «المعايير الأخلاقية» المحددة للسلطة في حالة أزمة بتعلة «إنقاذ الدولة الدستورية»(٢٤) من الهلاك أو من المخاطر الحافة بها. وهو ما يعني أن السلطات الليبرالية، وهي المؤهلة لتسيير الظروف الاعتيادية، تتوهم أنها قادرة على تأطير الأزمات تأطيرًا وقائيًا ووقتيًا، فإذا بها تسوغ الانزياحات عن قواعد «الظروف الاعتيادية»(٢٥). وإذْ يمكن تأويل الاستثناء تأويلًا تبريريًّا يسوغ ما يَعرُض من شططٍ في استخدام السلطة الاستثنائية المؤقتة للقوة والعنف، في حالة الانقلاب العسكري على وجه الخصوص، فإن النّص الواضع له إنما هو، في أصله الحرفي والمعلن، لأجل اجتناب كل شطط، إذْ لا يخفى أن موازين القوى تجري على نحو يختلف عن روح التشريع؛ فالغالب أن الوضع الاستثنائي ينتصر لطرف ضد طرف من أطراف النزاع ولسلطة ضد أخرى، كأن ينتصر لدعاة الاستبداد ضد أنصار الحرية، وللأغنياء ضد الفقراء وعموم المستضعفين، وللسلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية، وقد ينتهي إلى إلغاء الثانية ويعمل بمقتضى الأوامر القانونية؛ وكأن ينتصر للمحاكم الاستثنائية على حساب السلطة القضائية الشرعية، ويستخدم الثانية تابعةً للأولى. وهذا ما يكون مؤداه جملة من الإحراجات والطرق المسدودة.

تزداد علاقة الاستثناء والضرورة وضوحًا بطرح الإحراج المهم التالي: فإمّا أن يكون للحالات الاضطرارية منطقها الحقوقي المخصوص عليها أو معقوليتها الحقوقية المخصوصة عليها فتظل في دائرة روح الشرائع ويظل مبدأ التشريع متحكمًا بزمامها، وإمّا أن يكون لها منطقها السياسي والحربي الصارم، والفاصل فصلًا سياسيًا استراتيجيًا بين «الصديق والعدو»، فتخرج من دائرة روح الشرائع، وتصطبغ بصبغة سياسية مكافحة ومستقوية لا غير. لأجل اجتناب هذا المأزق وتحصين ذاته ضد التناقض والنقد والاعتراض، يعمد الوضع الاضطراري الاستثنائي إلى استحضار مفهوم خصوصي هو مفهوم «بداهة الضرورة»(٢٦) في حد ذاتها. ويعني ذلك، بالنتيجة اللازمة، أن الوضع الاستثنائي، بما هو حالة اضطرارية بديهية ذات **تسويغ موضوعي**، يتموضع في ما وراء الحق، وما وراء القانون. غير أن هذا «الما وراء» هو أيضًا وبدوره إحراج أكبر فلا يجد حلًّا ممكنًا له إلّا في نظرية «القرار»، وهو ضرب خاص من ضروب الفصل في الشوؤن العمومية به ترتدُّ بداهةُ الضرورة مسعورةً على أعقابها لتعود إلى مهدها الأول، ثم إلى مثواها الأخير، وهو **بداهةٌ ذاتية** يجسّدها «صاحبُ القرار» ويعبر عنها بقوة حدسه واستعجال فصله وعنفوان فعله: «لا يكون صاحبَ سيادةٍ إلّا من يتّخِذ القرارَ»، كما ذكرنا عن كارل شميت. ألَاَ إنّ البداهةَ والأوَانِيّةَ الزمانية قَرينَان لا يفترقان؛ ولكنهما مضادّتان للمداولة وللمشورة ولإجراء العدل المنصف المتَعَقِّل على وجه الخصوص (حالة **قانون باتريوت**).

---

٢٣ المصدر نفسه، ص ١١.

24 Marie Goupy, «L'Essor de la théorie juridico-politique sur l'état d'exception dans l'entre-deux guerres en France et en Allemagne: Une Genèse de l'état d'exception comme enjeu pour la démocratie," (Thèse de doctorat de philosophie, Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2011), pp. 359-360, note 344.

٢٥ المصدر نفسه، ص ١٣٥، هامش ١٢٦، ١٤٥ و١٧٦-١٧٧، هامش ٢٤٩.

٢٦ كتب فرانسوا سانت بوناي قائلًا: «الضرورة البديهية هي من طبيعة مختلفة في الصميم عن الضرورة السويّة [الاعتيادية]، وهو ما يفسر لزوم استتباعات حقوقية أخرى مغايرة جذريًا». انظر: François Saint-Bonnet, L'Etat d'exception, léviathan (Paris: Presses universitaires de France, 2001), p. 141.

اختتام سردي

٢٦- منذ حروب نابليون، على الأقل، أو قُلْ تدقيقًا منذ «**حرب العصابات**»، وتسمى أيضًا بـ«**حرب الأنصار**» الإسبان التي قاوم بها هؤلاء **الجيشَ النظاميَّ** الغازي لبلادهم (١٨٠٨)[٢٧]، والاستثناء تلو الاستثناء لا ينفك، وقائعيًا وتشريعيًا، يتسرب إلى دائرة قانون الحرب تخصيصًا، وإلى دائرة القانون تعميمًا، وإلى دائرة الحق تأصيلًا، وإلى دائرة العدالة كمعيار تعتبره بعض التأويلات الفلسفية المعيارَ الأسمى في نهاية المطاف، حتى سرى في عصرنا هذا سريانًا شديدًا في طيّات العولمة السياسية الحقوقية، ثم ازداد تعميًا وصار وكأنه من طبيعتها. وهذا مؤشر إلى أزمة كبيرة تنبئ بتحولات أعمق إن سلبًا أو إيجابًا.

٢٧- أمّا في وقتنا هذا، فإن المنطق المخصوص على «**الأمر الإمبراطوري**»[٢٨] لا يستقيم من دون مفهوم الاستثناء على نحو ما رأينا. إن العالم، عالم الإنسانية الحالية، واحد من عدة أوجه، غير أن متنه الحقوقي والرمزي أوغلت فيه استثناءات، على نحو صار معه الاستثناءُ يجري، اليوم، مجرى القاعدة بعد أن كان تأكيدًا لها، حتى لصار يُقال إن العالم كلَّه محكوم بالاستثناء[٢٩]، وأكثر من ذلك بات خرقُ القانون أو المروقُ عنه «مصدرًا اعتياديًا لإنتاج القانون»[٣٠].

إن انحرافات وانزياحات كهذه في بناء عولمي **مائل**، وبعد حديث، هي ما يُمَكِّن خطابًا، كخطاب «الفوضى الخلاقة»، من شرط وجوده السياسي فيُحوّل ما يظهر بمظهر الهذيان والسفسطة السياسية إلى استراتيجيا معلومة ومتبَصِّرة لا تخلو منظومتُها السياسية والعسكرية من «معقولية» نابعة من طبيعتها ومخصوصة عليها هي بالذات، ومتغذّية من إنجازيّة مَلْفوظيّة (performativity) متضاعفةِ التأثير في فضاء تواصلي وافتراضي متزايد التعاظم ومتعاضد مع سلطان المال والإعلام والقوة التكنو-عسكرية. وقد قيل إن من له الاقتدار السياسي يصنع للّسان لَفْظَه ومعناه، مفاهيمَه وقواعدَه النحوية: «إنَّ قيْصرًا يحكم أيضًا قواعد النّحْوَ»[٣١]. والقصد هو أنّ **الاستثناء، مهما ظهر بمظهر المؤقت، هو ضربٌ من الاستراتيجيا البعيدة المدى، وضربٌ من التقنين والتشريع بتعميم آثاره وتوابعه في المكان وباستدامتها في الزمان**. وهَهُنا يتّخذ الاستثناء الصيغة المستحدثة المنعوتة بـ«الأنوميا»، أو قل «اللاّناموس»، إذا عربناها تعريبًا حرفيًا، وهي سيطرة «اللاّقانون». والأرجح أنَّ ما هو مبطّن ومقصود ليس نهاية القانون، بل تعليق الحق، وإعادة صوغ مفهوم العدالة بالكامل من منطلق الذاتية، وهي ذاتية الاقتدار والقوة؛ ومن منطلق الإرادوية، وهي إرادوية سياسة تنعتها وسائط الاتصال بإرادة «صنع القرار» كشكل أعلى من أشكال بسط **السيادة السياسية** قبل أن تكون سيادةً من نوع آخر.

٢٨- أمّا الواقعات الدالة على هذا القول، فكثيرة في العقدين الأخيرين، لعل من أكثرها دلالةً التحالفُ الدولي الذي حققته، معها وحولها، الولايات المتحدة الأميركية منذ حرب الخليج الأولى، وبعد سقوط «جدار» برلين

---

٢٧ انظر: Carl Schmitt, *Théorie du partisan: Note incidente relative à la notion de politique* (Paris: Presses universitaires de France, 1995), Introduction, pp. 208-209.

٢٨ انظر: مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة**، تعريب فاضل جتكر؛ راجع النص رضوان السيد (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢).

29 Agamben, p. 146 et sq.

٣٠ المصدر نفسه، ص ٣٣.

31 Carl Schmitt, «Formes de l'impérialisme dans le droit international,» trad. J. L. Pesteil, dans: Carl Schmitt, Du politique: *«Légalité et légitimité» et autres essais,* textes choisis et présentés par Alain de Benoist, révolution conservatrice (Puiseaux: Pardès, [1990]), p. 99, et Tuchscherer, pp. 25-42.

مباشرة. وليس خافيًا ما للجدار من رمزية جيو سياسية. أمّا قرار وقف المعارك في حرب الخليج الأولى، فكان أيضًا قرارًا أميركيًا في كُنْهِهِ. كان من اللزوم في نظر الولايات المتحدة، على ما نرى، إرجاء الإجهاز على عدوّها لكي تنفرد بذلك، متى تكون الوضعية مواتية، وتبرز بما هي صاحبة السيادة على العالم وفي مقدمته أوروبا، مجرِّدةً «صنع» قرارها، بطول الوقت، من أعراضه الدولية. وأمّا هذا الهدف فهو ما حققته حرب الخليج الثانية، وهي التي اقتُرِح لها، في البداية، أن تُسمّى بحرب «عدالة السماء» أو «العدالة الإلهية». وبالتروي نتبين أن أميركا استفادت من معارضة قوى أوروبية لاستئناف الحرب. وربما ستبارك لأمد طويل تلك اللحظة التي تَشدّد فيها وزير خارجية فرنسا بإصراره على استخدام حق الفيتو، إذْ صنع الدواعي المباشرة التي دفعت بالولايات المتحدة دفعًا إلى اجتناب سلطة مجلس الأمن «الاعتبارية» لأجل الانفراد باتخاذ القرار الحاسم، وعزل «أوروبا العجوز» عن موقع القرار[٣٢]. وفي حقيقة الأمر، لئن كان المستهدف المرئي والمباشر من حرب الخليج هو العراق، فالحال أيضًا أن المستهدف الحقيقي والمخفيّ هو القوة الأوروبية الصاعدة آنذاك. وكانت أميركا تريد لتلك القوة أن تكون «تابعًا» لها (vassal). وما إن تحققت الوحدة الأوروبية حتى انضم إليها، حثيثًا، أتباعُ الاتحاد السوفياتي سابقًا، وهم الذين لم يتحرروا من ربقته إلّا بالدخول في تبعية لسيد جديد؛ وكان عربون ولائهم إنفاذ الاستثناء في الحق والعدالة بما وفروه من معتقلات سرية قبيل معتقل غوانتانامو وفي أثنائه. والنتيجة هي أن توسيع الرقعة الجيوسياسية للوحدة الأوروبية بهذه الطريقة أنقص من قوة المركز الأوروبي، وربما طوّع القارة القديمة لإرادة المركز الإمبراطوري في واشنطن تطويعًا لا يمكن بعد التكهن بمجرياته في المستقبل.

٢٩– هكذا، لم تكن المصالح الاقتصادية، بالمعنى الضيق والمباشر، هي المحدد الرئيس لحرب الخليج، بل صنعُ القرار السيادي ذي البعد الكوني أوّلًا وقبل كل شيء؛ والسيادة، من جهة أولى، غير قابلة للقسمة مثلها مثل الإرادة (روسو)؛ كما أنها من جهة ثانية، لا تُختَبَر فتَثْبُت إلّا ببلوغ «العتبة القصوى» و«الحالة النموذجية المثالية»، وإلّا بالأزمة الحاسمة وبحسن تدبيرها وإدارتها. فلا غرو، إذًا، أن يكون مكيافيلّي وهوبز، وكارل شميت، وخاصة ليو شتراوس، وأربعتهم من فلاسفة الأزمة والحالة الاستثنائية، من بين المؤلفين المستساغةُ قراءتُهم لدى الليبراليين والمحافظين الجدد على حد سواء، فتُقرأ نظرياتهم في «المكتب البيضاوي» وتوضع جنبًا إلى جنب مع **الكتاب المقدس**. إن للتمييز بين «محور الخير» و«محور الشر» خلفية «ميتا سياسية» ذات جذور فلسفية قديمة، وكلامية وسيطة، تقول بالخير الأسمى بعيدًا عن البراغماتية. لقد استعاد ليو شتراوس نظرية الخير الأسمى وألّف بينها وبين القوة تأليفًا محكمًا وأصيلًا في الفلسفة المعاصرة. وقلب بعد مكيافيلّي، علاقة الحق والعدالة بالقوة، أي علاقة الخير الأسمى بتدبير الشؤون الجارية، بأن جعل من القوة والفضيلة العُنْفُوانية (virtu) سندًا ومحركًا للحق وللعدالة البشريين. وهو تأليف يصفي الحساب مع البراغماتية الحديثة من جهة ومع الأفلاطونية وترسباتها من جهة ثانية.

ومفاد المسألة هنا أنْ لا استراتيجيا حقيقية بلا خلفية فلسفية حقيقية، أو قُلْ، على الأقل، بلا «قراءة» فكرية حقيقية تُجاوِز السياسات الصغرى، وهي سياسة لكل يوم قضاءه، إلى السياسات الكبرى، وهي السياسات الاستراتيجية التي على محكّها تحيا الدول أو تموت. وليست الأزمة بما هي انكسار وميلان وانحراف في السير العادي للشؤون السياسية سوى ضرب من الاستثناء على محكه يمتحن صاحبُ السيادة قدرته على الفصل واتخاذ القرار. وهنا يتجلى وجه **المعقولية** الغربية في الشأن السياسي وذلك لأن الاستثناء بقدر ما هو محايث للسببية «الطبيعية»، أو قل هو محايث للسببية «الموضوعية» المتحكمة في مجرى الواقع، هو كذلك ترجمان الذاتية

٣٢ مقابل ذلك، لفرنسا، إذا شاءت، أن تتلهى بمربع صغير من لعبة الشطرنج العالمية الكبرى: لبنان وسورية.

القادرة على القرار. هَهُنا تتطابق العلة الخارجية (السبب) مع الاقتدار الجواني (العنفوان الذاتي) كتطابق العقل (ratio)، مع نفسه، من جهة كونه سببًا في الطبيعة وملكة في الذهن في أوان واحد؛ صاحب السيادة هو الدّاري بنقطة الرجحان (The Tipping Point): رجحان كفة الموازين، فيقرر حسمها. وهكذا تنقسم السياسة على ضربين: سياسة صغرى للأوقات الاعتيادية، وسياسة كبرى لأوقات الأزمة والاستثناء[٣٣].

نرى على هذا النحو كيف أن فعل الإرادة ينبني على معرفة دقيقة وشاملة بـ«رقعة الشطرنج» التي هي العالم بموازين قواه الدولية، معرفة تضاهي -معياريًا وليس وقائعيًا- المعرفة الفيزيائية. وهنا ندرك مغزى الانزياح من رؤية تاريخية سياسية، أي من سياسة تسندها التجربة التاريخية التقريبية ويسندها السرد السلالي الشغوف بالدروس والمواعظ إلى رؤية جغرافية سياسية (جيوسياسية) أي إلى سياسة تسندها المعرفة الدقيقة، وليس التقريبية، بتضاريس المكان، وبانسجاماته وتشظياته وانكساراته؛ وتستبطن لا محالة المرجعيات الزمانية التاريخية ذات الدلالة. وهذا، تحديدًا، ما عَقِلَه الاستراتيجي الأميركي، والقُنُوطِيّ، زبيغنيو بريجنسكي، منذ عقود والذي لا يزال تأثيره شديدًا إلى الآن، وحاول التنظير له المتفلسفُ المُتَهَيْغِلُ (نسبةً إلى هيغل) فوكاياما في مؤلّفه **نهاية التاريخ**.

٣٠- لن نجانب الصواب إذا قلنا إن الأمر العوْلمي الحالي الذي نحن بصدد قراءته هو استئناف لـ**واقعة محليّة** ارتبطت بنشأة الولايات المتحدة ذاتها؛ ونحن نشير إليها بسرد أدبي هو التالي:

في سنة ١٧٨٢ طلب جون آدامز -وهو الذي كان وزيرًا مفوضًا للتفاوض مع بريطانيا العظمى، ثم ثاني رئيس للولايات المتحدة الأميركية بعد جورج واشنطن [طلب] من الفيلسوف الفرنسي، لابيه دو مابلي (Abbé de Mably)، أن يكتب ملاحظات حول **دستور** الجمهورية الأميركية[٣٤]. استجاب الفيلسوف للطلب وأصدر في سنة ١٧٨٤ كتابًا عنوانه «**ملاحظات حول نظام الحكم في الولايات المتحدة الأميركية وقوانينها**»، وكان آخر مؤلفاته. وعلى ضوء فكرة العدالة التي تنزّلها فلسفتُه الأخلاقية منزلةَ «قيمةِ القيم»، خصص مابلي أهم أجزاء كتابه لتحليل أسس الجمهورية الأميركية، ممجدًا ومادحًا ما نعته بـ«الحرية المكتسبة» ومعبرًا عن أمله في أن يعمل الأميركيون على «استكمال ثورتهم المباركة» (heureuse révolution)[٣٥].

---

٣٣ وحال العرب، على الجملة، هي تدبير أوقات اليسر لا أوقات العسر؛ وهم يتدبرون أوقات العسر على نحو ما يتدبرون أوقات اليسر. أمّا الاقتدار الأميركي فيجري على خلاف ذلك تمامًا: تدبير أوقات اليسر كتدبيره لأوقات العسر، حتى ولو اختلق الأزمات واصطنع الحالات الاستثنائية.

٣٤ الأرجح أن طلب جون آدامز كان باسم الكونغرس الأميركي. ولقد أثارت مسألة الطلب هذه جدالًا في القرن الثامن عشر ولا تزال: هل طلب آدمز طلبه ذاك من مابلي أم لم يطلب؟ ولقد رجعنا إلى الوثائق بما في ذلك توضيحات آدمز ورسالته إلى مابلي، فتبين لنا أن الزعيم الأميركي قام بهذا الطلب كتابيًا. وتصرح وثائق آدمز نفسه بأن الأميركيين يقرأون مؤلفات مابلي بشغف وبأنه، أي آدمز، حال حلوله بباريس قرأ كتاب مابلي **في طريقة كتابة التاريخ** الذي ينتهي بالتعبير عن نية مؤلفه في تأليف كتاب حول تاريخ أميركا. إذا كانت النية واردة عند مابلي من قبل، فإن «المناسبة» أثارها آدمز، وبالخصوص في سهرة العشاء التي أقامها لهما، في تشرين الأول/ أكتوبر ١٧٨٢، لابي دي شاليت (l'Abbé de Chalut)، وهو صديق آدامز. أمّا ما سيقدمه جون آدامز لاحقًا من تدقيقات وتوضيحات حول سياق الطلب وملابساته فلا يفسر إلا بخيبة أمله وأمل رجال الثورة الأميركية من **ملاحظات** مابلي التي جاءت ناقدة لبعض العناصر في تكوين (دستور) الجمهورية الأميركية الوليدة.

٣٥ ومـمّا قاله مابلي مخاطبًا الأميركيين: «إن كل الأمم الأوروبية تقريبًا تجهل المبادئ الأساسية للمجتمع وهي لا تنظر إلى المواطنين إلا كماشية في مزرعة تُساس بحسب المصلحة الخاصة لمالكها؛ وإننا لنندهش وتأخذنا الروعة أن تقيم جمهورياتُكم الثلاث عشرة كرامةَ الإنسان وأن تستقي من الفلسفة الأكثر حكمةً المبادئَ الإنسانية التي تريد أن تحكم بها نفسها بنفسها». لا يمكن لحكيم مثل مابلي، الفرنسي المنشأ والأوروبي النّزعة»، أن يمدح حادثًا سياسيًا في أميركا، بما يزيد عما قاله. انظر: Gabriel de Mably, *«Observations sur les Lois et le gouvernement des États-Unis d'Amérique,»* dans: Mably, *Oeuvres complètes,* vol. 9.

غير أن الفيلسوف لم يكتم موقفًا نقديًا، بعيد الغور، ومتأتيًا من حدسه القوي بـمخاطر تلوح في أفق تاريخي عالمي بعيد، فخصص جزءًا من كتابه لتنبيه الأميركيين إلى أن الأسس الاجتماعية والاقتصادية لنظامهم تقيم فوارق بين المراتب الاجتماعية وتميز «الأغنياء كمرتبة منفردة»[٣٦]. إذْ إن القوانين وحدها لا تكفي، في رأيه، لاستتباب السلم الداخلي ما لم تعضدها ما يسميه بـ«الفضائل الاجتماعية». وقدم مابلي «نبوءتين» شهد له التاريخ بصحتهما: **الأولى** هي أن انعدام العدالة الاجتماعية سيقود حتمًا إلى اندلاع حرب أهلية **في الداخل**، **والثانية** هي أنه سيؤدي إلى بسط سلطان التوسع والهيمنة والنزاع **في الخارج**، «طال الأمد أم قصر» كما يقول. فأمّا الحرب الأهلية فاندلعت في القرن التاسع عشر، وأمّا التوسع والهيمنة فبُسِطا في القرنين العشرين والواحد والعشرين.

ومع ذلك فإن الكتاب لقي، بسبب ذلك النقد، استقبالًا استحقاريًا في بلاد «الحرية المكتسبة» تصفه مجلة **ماركور دو فرانس** الأدبية (*Mercure de France*)، في عددها الثالث الصادر سنة ١٧٨٥، وصفًا مشهديًا مثيرًا نلخصه كالتالي: يمكن للمشاهد في شوارع المدن الأميركية أن يرى مشانقَ وقد نُصِبت على عجل، ومن حبالها تتدلى «تماثيل» تشخص كائنًا ذا وجه بشري؛ كما يمكنه أن يرى أناسًا آخرين يجرون نسخًا كثيرة من كتاب مطبوع ويلقون بها في الأوحال. فأمّا التماثيل فتشخص الفيلسوف الفرنسي لابيه دو مابلي، وأمّا النسخ فهي من كتابه **ملاحظات حول نظام الحكم في الولايات المتحدة الأميركية وقوانينها**.

٣١-وتخطر على الذهن تساؤلات محيرةً: كيف أمكن لظاهرة محلية أن تصبح لاحقًا ظاهرة عالمية، وكيف أمكن لأيديولوجيا تقوم على النقض والاستثناء أن تظهر إبان نشأة الولايات المتحدة وأن تتسرب منذ زمن التأسيس وعهد الشباب إلى المخيال الجمعي وإلى براغماتيات أولى الجمهوريات الحرة والديمقراطية في العالم؟ أي **عدوّ** خارجي يمكن تعيينه بعد استقلالها عن التاج البريطاني وإعلان دستورها؟ فهل كان هناك نظام شيوعي قائم في سنة ١٧٨٤؟ وهل كان للمكارثية وجود أم أنها سابقة لزمانها؟ وأيّ «إرهاب عالمي» كان يهدد الولايات المتحدة آنذاك، اللهم أن نعتبر أفعال بعض قراصنة البحر من الغوادلوب إرهابًا دوليًا، علمًا أنه كان للقرصنة تشريعها ونظامها البحري الدولي؟ فما «اللغز» في دحض ما **ليس بموجود بَعدُ**؟ أليس في مثل هذا الارتياب وفي مثل هذه الخيفة من المختلف والمخالف ضرب من المفارقة البالغة؟ والحال، أن تلك الجمهورية قد أسسها «الغرباء» بالتحديد؟ ولكن هل يتعلق الأمر بمجرد ارتياب أم أن جوهر الديمقراطية **في صيغتها الرأسمالية الليبرالية** غير منزّه عن أعراض ذاتية للعنف والحرب؟ ولكن الجواب الممكن عن هذه التساؤلات يقودنا إلى موضوع آخر لا يخص مبحثنا هنا؛ وقد كانت لنا مناسبةُ تناوله في دراسة سابقة[٣٧].

---

36 Gabriel de Mably, *«Gouvernment,"* dans: Mably, *Oeuvres complètes,* vol. 9.

٣٧ انظر: عبد العزيز لبيب، «الفلاسفة ونشأة الولايات المتحدة الأمريكية،» **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العددان ٣٦-٣٧: **الحرب والعدل والعولمة** (٢٠٠٣-٢٠٠٤). أعيد نشره في: **الفكر العربي المعاصر**، العددان ١٤٠-١٤١ (٢٠٠٧).

حسام الدّين درويش *

العدالة بوصفها اعترافًا: دراسة مفهومية أوّلية

يرى هذا البحث أنّه يمكن لفكرة «العدالة بوصفها اعترافًا» أن تكون أساسًا لنظريّة شاملة في العدالة، الأمر الذي يقتضي دراسة الدّلالات اللغويّة والاصطلاحيّة لمفهوم «الاعتراف»، وتمحيص نظريّاته المعاصرة، والكشف عن أساسها الفلسفيّ لدى كلّ من روسو وآدم سميث وفيخته وهيغل.

في هذا السّبيل، يعرض البحث ارتباط مفهوم العدالة بمفاهيم أخرى وإحالته عليها: العلاقة مع الآخر والارتباط بالغير، المساواة، الحاجة، الجدارة، الحرّية، الحقّ والقانون، الخير... مشيرًا إلى بروز تناول هذه العلاقات جميعًا من زاوية مفهوميّة جديدة، هي زاوية مفهوم «الاعتراف» الذي بلغ من التعقيد والعمق والسّعة درجة الحديث عن فلسفة تؤسّس لهذا المفهوم وتتأسّس عليه في الوقت ذاته.

والبحث إذ ينتقل إلى تناول مفهوم «الاعتراف» ذاته، فإنّه يعرض دلالات «الاعتراف» اللغويّة والاصطلاحيّة في اللغة العربية، كما دلالات مرادفاته الإنكليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة، وذلك قبل أن يعرض معاني هذا المفهوم واستخداماته في الفلسفة والفكر المعاصرين عمومًا، حيث يرصد وحدةً ينطوي عليها هذا المفهوم الواسع تسمح بتوحيد التّيارات الرئيسة التي تناقشه وتتناول أشكاله الثلاثة الرئيسة: العلاقات الاجتماعيّة المرتبطة بتوزيع أشكال التقدير الاجتماعي بين الأفراد، خصوصًا علاقات العمل (مجال المهارة والكفاءة)؛ العلاقات القانونيّة المرتبطة بمكانة الملكيّة والمواطنة (مجال المواطنة أو الانتماء المدني)؛ العلاقات بين الأشخاص داخل العائلة أو علاقات الحب والصّداقة (مجال الحب). كل ذلك في محاولة لدفع التّفكير بشأن الاعتراف إلى أن يكون نظريّةً ونموذجَ بحثٍ ناضجاً ومؤسّسًا جيّدًا في الفلسفة.

* أكاديمي وكاتب سوري، مدرّس في قسم الفلسفة، جامعة حلب.

«ما العدالة؟»، بمثل هذه الصيغة من السؤال أو التساؤل الذي يسعى إلى تحديد معنى المفاهيم وماهية الأشياء، بدأ الفكر الفلسفي المنهجي والمدوَّن رحلته. وللإجابة عن هذا السؤال تحديدًا، خصّص أفلاطون -وهو أول فيلسوف وصلتنا مؤلّفاته- أحد أول كتبه وأهمها في الفلسفة عمومًا، وفي الفلسفة السياسية خصوصًا. واستمر انشغال الفلسفة السياسية والأخلاقية بهذا السؤال منذ **جمهورية**[١] أفلاطون حتى **فكرة العدالة** (٢٠٠٩)[٢] لأمارتيا سِن، على سبيل المثال. وهذا لا يعني أن اهتمام الفلسفة بمسألة العدالة كان كبيرًا دائمًا؛ فقد اختُزلت العدالة أحيانًا إلى مجرد الوفاء بالوعد أو العهد أو حماية المِلْكية الخاصة[٣]. إذا كان هذا الانشغال قد خفَّت شدّته أحيانًا، فيمكن القول إنه وصل إلى ذروته في العقود الأربعة الأخيرة، حيث تنحصر الفلسفة العملية -كما يشير هابرماس- في مسائل العدالة[٤]. ويمثّل كتاب جون رولز **نظرية في العدالة** (١٩٧١)[٥] منعطفًا مهمًّا وحاسمًا في تناول الفلسفة السياسية لهذا الموضوع، بحيث يمكن تحقيب الأعمال التي تناولت موضوع نظريات العدالة في الفلسفة المعاصرة[٦] وتصنيفها وفقاً لتاريخ صدورها -قبل صدور كتاب رولز أو بعده- وتبعًا لموقفها من نظرية رولز[٧]. والحديث عن العدالة من حيث هي اعتراف جاء بعد حديث رولز عن العدالة بوصفها إنصافًا. وسنعمل في ما يلي على القيام بدراسة مفهومية أوّلية توضح، من جهة أولى، ارتباط مفهوم العدالة ببعض المفاهيم، مثل المساواة والجدارة والحاجة والحرّية ...إلخ، وتُبيّن، من جهة ثانية، بعض الدلالات الأوّلية اللّغوية والاصطلاحية لمفهوم الاعتراف. وسنختم بتساؤل عن مدى معقولية تناول العدالة، من منظور فلسفة الاعتراف، وبتحديد أوّلي لبعض العناوين العامة التي يُفترض بمثل هذا التناول «المنشود» أن يبحثها.

مفهوم العدالة

لا بدّ لأي بحث في مفهوم العدالة، أو في نظرية العدالة أن ينبني من خلال استدعاء عديد من المفاهيم المتداخلة أو المتضافرة معه. وسنشير هنا سريعًا إلى بعض أهمّ المفاهيم التي تعالجها نظريات العدالة أو تتعامل معها.

يحيل مفهوم العدالة، صراحةً أو ضمنًا، على العلاقة مع الآخر؛ فالعدالة، كما يقول أرسطو، هي الفضيلة «من

---

١ انظر: أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤).

٢ انظر: أمارتيا سن، **فكرة العدالة**، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٠)، وأحمد بعلبكي، «قراءة في كتاب «فكرة العدالة» لأمارتيا صن،» **تبين** (الدوحة)، السنة ١، العدد ١ (صيف ٢٠١٢)، ص ٢١٩-٢٢٦.

٣ هذا ما فعله هوبز، على سبيل المثال، حين اقتصر على تناول العدالة انطلاقًا من فكرة الوفاء بالعهد المقطوع الذي رأى فيه «منبع العدالة وأصلها». انظر: توماس هوبز، **اللڤياثان: الأصول الطبيعية والسّياسية لسلطة الدّولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب؛ مراجعة وتقديم رضوان السيد (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث «كلمة»؛ بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ١٥١.

٤ يورغين هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتورة؛ مراجعة أنطوان الهاشم (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠٦)، ص ٩.

٥ جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، دراسات فلسفية؛ ٥ (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١). عند اتفاقنا مع الترجمة العربية لهذا الكتاب (أو لغيره من الكتب) فسنحيل القارئ عليها؛ لكن عندما نجد أنَّ النص المُقتبَس يمكن ترجمته ترجمةً أكثر دقةً، من وجهة نظرنا، فسنحيل حينها على الكتاب بلغته الأصلية.

٦ للاطّلاع على دراسة عامة ومكثفة لنظريات العدالة من أفلاطون حتى رولز، انظر: ديفيد جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ ٣٨٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢).

7 Richard Arneson, “Justice After Rawls,” in: John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips, eds., *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford Handbooks of Political Science (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), pp. 45-64.

حيث إنها متعلّقة بالغير»[٨]. والعلاقة مع الآخر أو الغير تأخذ شكلين أساسين: علاقة بين طرفين حاضرين بعضهما مع بعض (الأنا مع الأنت، أو الأنا مع الأنتم، أو النّحن مع الأنت، أو النّحن مع الأنتم). وفي جميع هذه الحالات، يمكن الحديث عن مدى عدالة أو عدم عدالة العلاقة بين هذين الطرفين، مع العلم أنه يمكن، في مثل هذا النوع من العلاقة مع الآخر، تجاوز مستوى العدالة الحقوقية والواجبة -أي العدالة المرتبطة بالحقّ والواجب- وبلوغ مستوى عدالة السماح أو التسامح. وتصبح مسألة العلاقة مع الآخر أكثر إشكالية، عندما نأخذ في الحسبان وجود طرف ثالث (الهُوَ)؛ فهذا الطرف الثالث لا يكون حاضرًا مباشرة، لأتفاوض أو لأتحاور معه، ولنتبادل السماح أو التسامح، وإنما هو حاضر حضورًا غير مباشر، بوصفه حقًّا لا ينبغي، بل ولا يمكن، التنازل عنه. وإلى وقت قريب، كان الآخر «الثالث»، في نظريات العدالة، دائمًا تقريبًا، هو الآخر القريب، أي الآخر الذي تربطني به رابطة عضوية ما. وفي عصرنا الراهن، تُعدُّ الروابط القومية أو الدّينية أو الوطنية من أبرز الروابط السياسية التي تحدد مفهوم الآخر القريب. ولهذا كان مفهوم العدالة في الأغلب، وحتى وقت قريب، يقتصر على العلاقة بين الأطراف المنتمية إلى **دولة** واحدة. غير أن الأمر تغيّر في العقود الأخيرة، بحيث أصبح في الإمكان الحديث عن عدالة دولية أو عن عدالة عالمية. فكلُّ علاقة مع الآخر – قريبًا كان أو بعيدًا – هي علاقة «أخلاقية»، تسمح لنا بالحديث عن مدى عدالة أو عدم عدالة هذه العلاقة. ويمكن القول: ثمّة عدالة عالمية بقدر عالمية الأخلاق. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نفهم لماذا رأى ليونارد نيلسون (L. Nelson) في قانون الأخلاق – المتمثّل في تساوي جميع البشر على مستوى الكرامة – «دستورًا للعدالة»[٩].

ويرتبط مفهوم العدالة بمفهوم **المساواة**، إلى درجة تُغري، أحيانًا على الأقل، بالتّوحيد بين المفهومين. وحتى إذا سلّمنا باختلاف هذين المفهومين، فلا يمكن استبعاد مفهوم المساواة من فهمنا لمفهوم العدالة. ويكون السؤال حينها: ما نوع المساواة ودرجتها اللتين تقتضيهما العدالة؟ والسؤال الأساس في هذا الإطار لا يتعلّق بوجوب المساواة وتبريرها، أو العكس، وإنما يتعلّق بموضوع هذه المساواة (Equality of what?)[١٠]، وفقًا لأمارتيا سِن الذي بيّن أيضًا أن الحديث عن المساواة وتبنّي نوع من أنواعها في نظريات العدالة، لا يقتصر على أنصار مذهب المساواة (Egalitarianism)، وإنما يشمل أيضًا أنصار جميع المذاهب السياسية والأخلاقية، بما في ذلك أنصار المذهب النّفعي (Utilitarianism). ولا وجود لمن يَدْعون إلى المساواة الكاملة والمطلقة، في هذا الإطار، بل إن المطالبين بالمساواة على صعيد معيّن يقبلون، بل ويدعون إلى عدم المساواة على صعيد آخر أو على صُعد أخرى[١١]. ومن الأسئلة المبحوث فيها في هذا الإطار: هل تكون المساواة في الفرص والمدخلات أم في النتائج والمخرجات؟ وبكلمات أخرى، هل المساواة المنشودة هي مساواة في الثروة، أم في السعادة، أم في الحرية، أم في الحقوق، أم في الفرص المتاحة، أم في إشباع الحاجات؟ وهل المساواة المطلوبة مبدئية، وإجرائية، ومقتصرة على الصُعد الأخلاقية والقانونية والتشريعية، أم إنها تشمل أيضًا الحصاد أو الإنجاز الاقتصادي، كما هي الحال

---

٨ أرسطوطاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤)، ج ٢، ك ٥، ب ١، ف ٢٠، ص ٦١.

٩ أودو فورهولت، «العدالة – التصور الفلسفي لدى ليونارد نيلسون،» في: توماس ماير وأودو فورهولت، محرران، **المجتمع المدني والعدالة**، ترجمة راندا النشار [وآخرون]؛ مراجعة علا عادل عبد الجواد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠)، ص ١٣٩.

10 Amartya Sen, "Equality of what?," in: Robert E. Goodin and Philip Pettit, eds., *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Blackwell Philosophy Anthologies; 4 (Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1997), pp. 476-486.

11 Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (New York: Russell Sage Foundation; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), p. 16.

مع «المساواة الاقتصادية» التي تحدّث عنها توماس ناجل[١٢]؟ وهل تكون المساواة في الحرّية وتوزيع المنافع أو الخيرات هي الأساس، كما يرى رولز، أم تكون في الموارد، كما يرى رونالد دوركين[١٣]؟

وإذا كانت العدالة تقتضي التعامل المتساوي مع المتساوين، فما العدالة حين يتعلّق الأمر بغير المتساوين؟ ألا يتفاوت البشر في ما بينهم، من حيث قدراتهم وإمكانياتهم وإنجازاتهم؟ وهل من العدل أن نساوي بين غير المتساوين؟ لقد أجاب أفلاطون عن السؤال الأخير بالنفي، ورأى أن المساواة لا تطبّق إلّا **داخل** كلّ طبقة من الطبقات الثلاث (طبقة الصّناع والتجار والزّرّاع، وطبقة المحاربين، وطبقة الحكام الفلاسفة)، أمّا بين هذه الطبقات، فيسود التوازن والانسجام، لا المساواة. ويشدد أرسطو في تمييزه بين العدالة التّوزيعية والعدالة التّعويضية على أن النوع الأول من العدالة يسوده مبدأ **الجدارة** أو الاستحقاق، وتكون المساواة في الحصص مطلوبة فقط حينما يكون الأشخاص المعنيين متساوين في الاستحقاق. وفي النوع الثاني فقط، يمكننا الحديث عن هيمنة المساواة الحسابية التي تغضّ النظر عن جدارة الأشخاص أو تفاوت مكاناتهم وقدراتهم. وهكذا، تتمثّل العدالة التّعويضية في المساواة أمام القانون أو القضاء. وتهدف هذه المساواة القانونية –عند أرسطو تحديدًا– إلى «إزالة الظّلم الذي ليس هو إلّا عدم مساواة»[١٤]. وعند رولز أيضًا، «الظّلم هو ببساطة اللامساواة التي لا تكون في منفعة الجميع»[١٥].

وإلى جانب التوتّر القائم بين المساواة والجدارة، نجد في نظريات العدالة توتّرًا مشابهًا بين المساواة و**الحرّية**؛ إذ يمكن للتشديد على المساواة بين البشر، بوصفها فحوى العدالة، أن يفضي إلى تبرير الحدّ من حرّياتهم عامة، وتلك الاقتصادية خاصة، أو حتى إلى قمع هذه الحرّيات. ولنتذكّر أن ثنائية «شرق وغرب»، أو «اشتراكية أو شيوعية ورأسمالية أو ليبرالية»، أو «يسار ويمين» –التي طبعت القرن العشرين بطابعها[١٦]– كانت تتضمّن غالبًا تشديد الطرف الأول على العدالة ذات الطابع الجمعي والمساواتي عمومًا، «على حساب» الحرّية الفردية؛ وإعطاء الطرف الثاني الأولوية للحرية الفردية، في مقابل العدالة الاجتماعية أو المساواتية ذات الطابع الاقتصادي المهيمن. وقد دفع ذلك الكثيرين إلى التساؤل عن كيفية، بل وعن مدى إمكانية، التوفيق بين الحرّية والمساواة، ضمن إطار نظريات العدالة.[١٧]

وإلى جانب، أو في مقابل، صيغة «لكلٍّ بحسب عمله أو جدارته»، ظهرت صيغة «لكلٍّ بحسب حاجته». ويدافع متبنّو الصيغة الأخيرة عن أولوية **الحاجة** ومركزيتها، في أي نظرية في العدالة. فعند توزيع الخيرات بين أعضاء المجتمع أو أفراد الدولة، يجب أن تكون الأولوية للمحتاجين ولسدّ حاجات المواطنين؛ ومن بعدها، يمكن الحديث عن المساواة أو الحرّية أو الجدارة. يبرز هنا السؤال التالي: ألا يمكن أن يفضي التركيز على الحاجة أو على

---

١٢ انظر: Thomas Nagel, Equality and Partiality (New York: Oxford University Press, 1995).

١٣ انظر: Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 65-119.

١٤ أرسطوطاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ج ٢، ك ٥، ب ٤، ف ٦، ص ٧٣.

١٥ رولز، **نظرية في العدالة**، ص ٩٥.

١٦ انظر: Steven Lukes, "Epilogue: The Grand Dichotomy of the Twentieth Century," in: Terence Ball and Richard Bellamy, eds., *Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought,* Cambridge History of Political Thought (London; New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 602-626.

١٧ انظر: G. A. Cohn, "Are Freedom and Equality Compatible?," in: Jon Elster and Karl Ove Moene, eds., *Alternatives to Capitalism,* Studies in Marxism and Social Theory (Cambridge; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1993), pp. 113-126.

المساواة، على حساب الحرّية والإنجاز، إلى التساوي في الفقر والافتقار، أكثر من التساوي في إشباع الحاجات والاكتفاء؟ نجد في نظرية العدالة عند رولز عمومًا، وفي مبدأي العدالة في هذه النظرية خصوصًا، إحدى أبرز المحاولات للتوفيق بين الحرّية والمساواة والحاجة، أو بين الليبرالية والاشتراكية، في هذا الإطار؛ فوفقاً لهذين المبدأين -في صيغتهما النهائية[١٨]- تكون الأولوية للمساواة في الحرّيات الأساسية، ومن ثم للمساواة أو التكافؤ في الفرص؛ ولا يمكن قبول ظواهر عدم المساواة والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي، إلّا في حال كانت هذه الظواهر تخدم مصالح الناس الأكثر فقرًا وحاجة. وتشير أولوية الحرّية إلى ليبرالية رولز، في حين يشير تركيزه الكبير على حاجات الفئات أو الطبقات الفقيرة -بوصفها معيارًا لقبول أو تبرير أي تفاوت أو عدم مساواة- إلى الطابع الاشتراكي لنظريته. ويختلط البُعدان الليبرالي والاشتراكي في تركيز رولز على فكرة التكافؤ الفعلي في الفرص. وإن المفهوم الأساس الذي يطبع بطابعه نظرية رولز عن العدالة هو مفهوم **الإنصاف**؛ ففي هذه النظرية، يجري الحديث عن «العدالة بوصفها إنصافًا». ومن خلال هذا المفهوم تحديدًا، حاولت نظرية العدالة عند رولز أن تحلَّ التوترات القائمة، أو التي يمكن أن تقوم، بين مفاهيم المساواة والحرّية والجدارة أو الاستحقاق والحاجة.

ولا تقتصر التوترات المفهومية على المفاهيم السابقة الذكر؛ فكلُّ نظرية للعدالة بحاجة إلى توضيح علاقة مفهوم العدالة بمفهومي الحقّ والقانون من جهة، وبمفهوم الخير، من جهة أخرى. ألا يمكن القول إن العدالة هي «إعطاء كل ذي حقٍّ حقّه»؟ وهل الحقوق التي يجري الحديث عنها، في هذا الإطار، هي حقوق «طبيعية»، أم وضعية، أم الاثنان معًا؟ وإن علاقة العدالة بالخير ذات طابع معقّد وإشكالي، لكنّها تبقى، في جميع الأحوال، علاقة غير قابلة للانفصام أو الانحلال، كما يؤكّد روسّو، مثلاً[١٩]. والسؤال الأساس، في هذا الإطار هو: هل يمكن اعتبار العدالة بمنزلة الحلقة الوسيطة بين الحق -بوصفه أكثر المفاهيم الأخلاقية تعيّنًا- والخير، بوصفه أكثر المفاهيم الأخلاقية تجريدًا؟ وهل ينبغي للعدالة أن تتأسّس على مفهوم واضح للخير، بوصفه غايتها؟

بدأت بعض نظريات العدالة، في الفلسفة المعاصرة، تناول جميع الأسئلة السابقة، وما يتّصل بها أو يماثلها، انطلاقًا من زاوية مفهومية جديدة، تتمثّل في مفهوم «**الاعتراف**» (Recognition). وهكذا، بدلًا من الحديث عن العدالة بوصفها إنصافًا، برز الحديث عن العدالة بوصفها اعترافًا. ولا تبدو صلة مفهوم العدالة بمفهوم الاعتراف واضحة، كما هي حال صلته بمفهومَي الإنصاف والمساواة، على سبيل المثال. وعلى الرغم من أن تاريخ الفلسفة والفكر عمومًا لا يزخر بالكثير من الأمثلة التي تربط ربطًا وثيقًا وواضحًا بين مفهومي العدالة والاعتراف، فإن العقود الثلاثة الأخيرة شهدت ظهور عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين الذين تحدّثوا عن العدالة بوصفها اعترافًا. ولا يعني هذا أن هذه النظريات ذات جدّة مطلقة، أو أنها لا تنبني على نظريات أو فلسفات أقدم منها؛ على العكس من ذلك تمامًا، فجميع النظريات التي تتحدّث عن العدالة من زاوية الاعتراف تحيل على فلسفة هيغل التي تنبني بدورها، في هذا الخصوص، على فلسفتي روسّو وفيخته. وقد بلغ مفهوم «الاعتراف» درجةً من التعقيد والغنى والعمق والسّعة، تسمح بالحديث عن فلسفة تؤسِّس لهذا المفهوم وتتأسَّس عليه، في الآن ذاته. وسنعمل في ما يلي على توضيح الدّلالات اللّغوية والاصطلاحية الأوّلية لهذا المفهوم.

١٨ انظر: جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ١٤٨.

١٩ انظر: جان جاك روسّو، **إميل، أو، تربية الطفل من المهد إلى الرشد**، ترجمة نظمي لوقا، تقديم أحمد زكي محمد (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٢١٣.

مفهوم الاعتراف

«الاعتراف» هي الكلمة التي نستخدمها مقابل كلمات Recognition الإنكليزية، وReconnaissance الفرنسية، وAnerkennung الألمانية. وإذا كان من الصعب، أو حتى من المستحيل، غالبًا، إيجاد كلمة واحدة لترجمة أي كلمة أجنبية -كما بيّنت اللسانيات الحديثة[٢٠]، ومن قبلها التجربة العملية والخبرات الخاصة- فإن ذلك يصحُّ، بشكل نموذجي، في حالة الكلمات الأجنبية التي نترجمها هنا عمومًا بالاعتراف. وسنعمل في ما يلي على تحليل بعض الدلالات اللّغوية والاصطلاحية الأوّلية لكلمة «اعتراف»، في اللّغة العربية، ومن ثم ننتقل إلى توضيح دلالات الكلمات المقابلة لها، في اللغات الإنكليزية والفرنسية والألمانية.

يرتبط «الاعتراف»، في اللّغة العربية، بالمعرفة، لدرجة يمكن معها أحيانًا استبدال فعلي «اعترف» و«عرف»، أحدهما بالآخر، من دون الإخلال بالمعنى[٢١]. وينطوي معنى الاعتراف على المعرفة بالضرورة، فلا يمكن أن نعترف إلّا بما لدينا به معرفة -تخيّلية أو فعلية- مسبقة. واعترافنا بشيءٍ ما يعني امتلاكنا معرفة مسبقة به. ويمكن أن نميّز بين شكلين أو نوعين من الاعتراف: الاعتراف بفضل الآخر، والاعتراف بذنب أو بأمر سلبي اقترفته الأنا. فلا يستقيم أن نعترف بفضلنا على الآخر، ولا أن نعترف بذنب اقترفه الآخر[٢٢] (إلّا إذا كنّا نقرّ بمسؤوليتنا عن هذا الذنب، في الوقت نفسه)؛ فعندما نعترف بذنب ما، فهذا يعني أننا نقرّ، لدرجة أو لأخرى، بمسؤوليتنا عن هذا الذنب. وانطلاقًا من هذا التّمييز بين نوعين من الاعتراف، يمكن الإشارة إلى النقاط المحورية الآتية:

أولًا- الاعتراف هو علاقة بينذواتية (Intersubjective)[٢٣]: يحصل الاعتراف دائمًا في علاقة مشتركة، فعلية أو متخيلة، مع الآخر، أي في علاقة بينذواتية. وهكذا، يرتبط «**الاعتراف بـ**» ارتباطًا وثيقًا بـ«**الاعتراف إلى**». وبهذا الارتباط خصوصًا، يتميز فعل الاعتراف من فعل المعرفة الذي يمكن أن يقتصر على أن يكون علاقة مع الأشياء، من دون الدخول في علاقة مماثلة لعلاقة فعل الاعتراف، مع ذات أو ذوات أخرى. غير أنه ينبغي التّمييز في هذه العلاقة البينذواتية، بين «**الاعتراف إلى الآخر**» و«**الاعتراف بالآخر**»؛ ففي الحالة الأولى، نكون أمام اعتراف بذنب ما، أو بما يشبه الذنب. وليس ثمة ندّية عمومًا بين المعترِف والمعترَف له في هذه الحالة. أمّا في

---

٢٠ انظر: حسن حمزة، «المعجم العربي وهوية الأمّة،» **تبين**، السنة ١، العدد ١ (صيف ٢٠١٢)، ص ٦٤.

٢١ انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، طبعة جديدة محققة ومشكلة شكلا كاملا ومذيلة بفهارس مفصلة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، مادة «عرف»، ص ٢٨٩٨.

٢٢ في شرحه للتعريف القانوني للاعتراف، يكتب حسن الجوخدار: «والاعتراف هو الإقرار على النفس؛ أمّا الإقرار على الغير فليس اعترافًا، فان جاء على النفس وعلى الغير كان في شقه الأول اعترافًا وفي شقه الثاني شهادة بالمعنى الواسع، كأن يعترف المتهم باقترافه الجريمة بالاشتراك مع شخص آخر». انظر: حسن الجوخدار، **أصول المحاكمات الجزائية**، ٢ ج (دمشق: منشورات جامعة دمشق، ١٩٩١)، ج ٢: **في المراحل الإجرائية التي تمر بها التهمة**، ص ١٧١.

٢٣ ثمة ترجمات مختلفة لهذا المصطلح المهمّ، في الفلسفة المعاصرة، عمومًا، وفي فلسفة الاعتراف، خصوصًا؛ ففتحي التريكي يترجم مصطلح intersubjectivité بـ «التّذاوت»، ويشير إلى أنها تعني «علاقات التّبادل بين ذات وذات أخرى». انظر: فتحي التريكي، **فلسفة الحياة اليومية** (بيروت؛ تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٩)، ص ٢٩. أمّا حسن حنفي، فيترجم مصطلح Intersubjectivity بـ«الذاتية المشتركة»، وينبّه إلى أن الفلاسفة المعاصرين يستخدمون هذا المصطلح للإشارة إلى «وجود الآخر في الذّات»، انظر: حسن حنفي، «الهُوية والاغتراب في الوعي العربي،» **تبين**، السنة ١، العدد ١ (صيف ٢٠١٢)، ص ١٥. وبدون التقليل من صحة هذه الترّجمات أو من دقّتها، فإننا نفضّل ترجمة هذا المصطلح بـ «بينذواتي»، كما فعل محمد هناد في ترجمته لكتاب مايكل ساندل، انظر: مايكل ساندل، **الليبرالية وحدود العدالة**، ترجمة محمد هناد؛ مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمن بوقاف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩). وفي شرحه لمعنى هذا المصطلح، يكتب هناد: «يستعمل ساندل هذا المصطلح للدلالة على تأمل الأنا في علاقته بالآخر. لذلك، فهو أقرب إلى فكرة 'الجماعاتي'. وهذا المصطلح يقابله عند ساندل، مصطلح 'بينذاتي' (Intrasubjective) الذي يخص تأمل الأنا في علاقته بذاته، وهو ما يسمّى بالتأمل الذاتي أو التأمل في الذات. لذلك فهو أقرب إلى فكرة 'الفرداني'»، انظر: ساندل، ص ٣٥٤. وإضافةً إلى شرح هناد، نحن نفضّل كلمة «بينذواتية» لأنها، من جهة أولى، تشير إلى السمة البينية التي أصبحت موضع اهتمام متزايد، على أكثر من صعيد، في الفلسفة المعاصرة؛ ومن جهة ثانية، توفّر سهولة أكبر في عمليات الاشتقاق اللغوي (تحويل الاسم إلى صّفة مثلًا).

الحالة الثانية من الاعتراف -وهي الحالة الأهم في نظريات الاعتراف أو في فلسفاته- فنكون أمام وضع أكثر تركيبًا وتعقيدًا. ويمكن لهذا الاعتراف الأخير أن يكون متبادلًا أو أحاديًا، أي من طرف واحد. كما يمكن أن يكون بين أنداد، أو بين أفراد تتفاوت مكانتهم، وفقًا لتراتبية ما ينتمون إليها.

ثانيًا- البُعد الإيجابي للاعتراف: الاعتراف فعل إيجابي، بالمعاني المنطقية والوجودية والأخلاقية؛ فالمعترف يقوم بفعل أو بمبادرة ما، ولا يقتصر على أن يتلقى شيئًا ما، إذ إن الاعتراف يتضمّن القيام بفاعلية ما. وعلى المستوى الأخلاقي، تكون هذه الفاعلية محمودة. والسّمة الإيجابية للاعتراف بما اقترفناه من أخطاء تتجلى، بشكل نموذجي، في القول المأثور «الاعتراف بالذّنب فضيلة». أمّا في حالة الاعتراف بفضل الآخر، فتسمّى هذه الفاعلية عرفانًا. ويمكن لهذا العرفان أن يأخذ شكلي التّقدير أو الامتنان.

ثالثًا- تشابك معاني الاعتراف والمعرفة والعرفان: تتقاطع معاني المعرفة والاعتراف والعرفان في مصطلح «المعروف»؛ فالمعروف هو اسم مفعول لـ «عرف»؛ أي هو ما نعرفه. والمعروف هو الفعل الحسن أو الفضل أو الإحسان[٢٤]؛ ونحن نشعر عادة بالعرفان، أو نبادر إلى التعبير عنه، تجاه شخص ما قام بمعروف تجاهنا. وفي الإعراب عن العرفان اعتراف بالمعروف أو بالفضل. والاعتراف بفضل الآخر أو بمعروفه هو عكس الجحود، فالجاحد هو ناكر المعروف.

رابعًا- الاعتراف والتضاد مع مركزية الأنا أو نرجسيّتها: يتضمّن الاعتراف غالبًا القيام بأمر لدينا نفور مبدئي أو أولي من القيام به، لدرجة أو لأخرى. ولهذا، يحتاج الاعتراف إلى قدرة على التحمُّل والصبر. وانطلاقًا من ذلك، يمكننا أن نفهم لماذا يتماهى، في المعجم العربي، معنى الاعتراف مع معنى الصّبر أحيانًا[٢٥]. ويصدق ذلك، أكان في حالة الاعتراف بأمر سلبي يخصّنا، أم بأمر إيجابي يخصّ الآخر؛ ففي الحالة الأولى، يبدو النفور من الأمر واضحًا وبديهيًا. فأن نعترف بذنب أو بِشرٍّ أو بخطأ اقترفناه، يعني أن نقرَّ بأننا قمنا بأمر سلبي ما، وأن نفسح بذلك مجالًا لانتقادنا وللكشف عن عيوبنا، وربّما للانتقاص منّا أو/ و لتعرّضنا لعقوبة ما؛ وهذا أمر ضار ومؤلم أو مزعج، جزئيًا ونسبيًا على الأقل، بالنسبة إلى المعترِف. ولأن الاعتراف يتضمّن بالضرورة تناقضًا مع جانب من رغبات المعترِف ومصلحته، فإننا نصدّق ما يُعترف به، بسهولة نسبية. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نفهم لماذا نُظر أحيانًا إلى الاعتراف الطّوعي أو الإرادي، في القانون أو القضاء، على أنه «سيد الأدلة» أو «سيد البيّنات»[٢٦]. ولا يقتصر هذا النفور أو التضاد الأولي على حالة الاعتراف بسلبياتنا، بل يمكن القول إنه حاضر، شعوريًا أو لاشعوريًا، حتى في حالة الاعتراف بفضل الآخر. ففي كلتا الحالتين، يتضمَّن الاعتراف، بالضرورة، مسًّا ما بالأنا أو بالأنانية النفسية للذّات، وبتمركزها حول نفسها، أي مسًّا بما يسمّيه التحليل النفسي «النّرجسية». وقد ينطوي الاعتراف على معنى سلبي أخلاقيًا، حيث يمكن أن يدل على الذّل والانقياد[٢٧]. وفي الواقع، يظل الطابع الأخلاقي الإيجابي هو المهيمن في معنى الاعتراف، على الرغم من هذا المعنى السلبي المشار إليه، بل وبسببه أو بفضله أيضًا. فأن نقوم بالاعتراف، على الرغم من هذا التعرّض للذل، ومن ذاك المسّ بالأنانية النفسية، لهو أمر محمود، غالبًا على الأقل. ولهذا، ومن حيث المبدأ، ليس من السّهل عمومًا القيام بالاعتراف، أأخذ ذلك الاعتراف شكل الإقرار بذنب الأنا، أم شكل الإقرار

---

٢٤ انظر: أحمد مختار عمر [وآخرون]، **معجم اللّغة العربية المعاصرة** (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨)، مج ٣، مادة «٣٣٤٥ - ع ر ف»، ص ١٤٨٧.

٢٥ جاء في **لسان العرب**: «عَرَفَ لِلأَمرِ واعْتَرَفَ: صَبَرَ»، انظر: ابن منظور، ص ٢٨٩٩.

٢٦ انظر: الجوخدار، ص ١٧٤.

٢٧ جاء في **لسان العرب**: «ويُقَالُ: اعْتَرَفَ فُلانٌ إذا ذَلَّ وَانْقَادَ»، انظر: ابن منظور، ص ٢٨٩٩.

بفضل الآخر. وبدلاً من هذا الاعتراف، بل وبالتّناقض معه، نجد لدى البشر عمومًا ميلًا إلى الحديث عن إيجابيات الأنا وسلبيات الآخر.

خامسًا- الاعتراف بوصفه إقرارًا بوجود الآخر أو إضفاء قيمة إيجابية على هذا الوجود: لا يمكن، وينبغي ألّا يُختزل معنى الاعتراف إلى الاعتراف بالذّنب أو/ و الاعتراف بالفضل؛ فثمة معنى مركزي ثالث لهذه الكلمة، ويتمثّل في اعتراف طرف ما بطرف آخر بوصفه كذا أو كذا، أو بوصفه يمتلك هذه الميزة أو تلك. والمثال النّموذجي المعبّر عن هذا المعنى نجده على الصعيد الدبلوماسي حين تعترف دولة ما بدولة أخرى. ويختلط، في هذا النوع من الاعتراف، بُعدا الوجود والقيمة. فالاعتراف بدولة ما هو، في الوقت نفسه، اعتراف بوجود هذه الدولة وبشرعية هذا الوجود. ومن الصعب، في هذا السياق، الفصل بين الوجود والشرعية. ويمكن المجادلة بأنّه ليس ثمة وجود كامل لدولة ما إنْ لم تحظ باعتراف بهذا الوجود أو بشرعيته. غير أنه يمكن القول، في المقابل، إن الاعتراف أو اكتساب الشرعية لا يعني بالضرورة تغيرًا أساسًا ومهمًّا على صعيد الوجود الفعلي. ونجد مثالًا على ذلك في اعتراف الأمم المتحدة مؤخّرًا بفلسطين على أنها دولة. ونجد معنى مشابهًا لذلك في اعتراف الأب بأبوّته لابنه، بعد امتناع أو نكران، كما حصل مع شدّاد وابنه عنترة، على سبيل المثال، في العصر «الجاهلي». ويرتبط هذا النوع من الاعتراف عمومًا بوجود رغبة لدى الآخر (المُعترَف به) في أن يُعترف به، بوصفه كذا أو كذا، أو أنه يحمل هذه الصفة أو تلك. وقد يخلق هذا الاعتراف وجود ما يُعترَف به، أو البُعد الاجتماعي منه، على الأقل، أو قد ينقله من مستوى الوجود المعزول إلى مستوى القيمة المستحسنة. وإن إطلاق اسم أو وصف على شيءٍ أو حدث أو فعل ما يتضمّن تعيينًا أو تحديدًا لهُويته أو اعترافًا به، بوصفه كذا أو كذا. فإذا أخذنا ما حصل في سورية منذ ١٥ أو ١٨ آذار/ مارس عام ٢٠١١، على سبيل المثال، نجد أنه سُمّي بأسماء ليست فقط متعارضة، بل قد تكون متناقضة أيضًا، على الصعيد اللّغوي والقيمي (ثورة أو تمرد أو مؤامرة كونية أو حرب أهلية، أو حرب إبادة ... إلخ). فحتى عندما يتّخذ الاعتراف شكل التّمييز وتعيين الهوية، تكون هذه العملية ذات طابع تقييمي بالضرورة. وهي عملية تأويلية، بالمعنى الأرسطي والقوي لكلمة «تأويل»[٢٨]. وتمتزج، في هذا النوع من الاعتراف، معاني التّمييز أو تعيين الهوية والإقرار، والقبول أو التقبّل، والتقدير أو التقويم، في الوقت نفسه.

هذا هو بعض أهم المعاني الأوّلية اللّغوية والاصطلاحية التي نجدها في كلمة «الاعتراف» العربية: البُعد البينذواتي، البُعد الأخلاقي، البُعد المعرفي، والبُعد المرتبط بمركزية الأنا، والبُعد المرتبط بقبول وجود الآخر أو بتقبُّله. وقد اقتصرنا على ذكر المعاني الأساسية التي سنجدها حاضرة في المقابل الأجنبي لكلمة الاعتراف. وإذا كان هذا التطابق الجزئي في المعنى يسوِّغ استخدام كلمة الاعتراف في هذا السياق، فإن ذلك التطابق لا ينفي الاختلاف الجزئي أيضًا بين هذه الكلمة ومقابلها الأجنبي، بل والاختلاف بين دلالات الكلمات الإنكليزية والفرنسية والألمانية المقابلة لها. وسنبيّن في ما يلي بعض المعاني الأساسية، اللغوية والاصطلاحية، لهذه الكلمات، في اللّغات الثلاث المذكورة.

تتعدّد معاني الكلمات الإنكليزية والفرنسية والألمانية الدالة على مفهوم «الاعتراف» وسياقات استخدامها، بطريقة يمكننا الحديث معها عن غنى هذه الكلمات، وعن غموضها الدلالي، في الوقت نفسه. ففي التّحليل اللغوي والاصطلاحي الذي قام به هيكي إيكاهيمو وأرتو ليتينِن لكلمة الاعتراف في اللّغة الإنكليزية Recognition، أشار الباحثان إلى غموض معاني هذه الكلمة عمومًا، وإلى الالتباس الدلالي الذي يرافق استخدامها غالبًا، وهو

٢٨ يشرح ريكور هذا المعنى، فيكتب: 'إنَّ قول شيء عن شيء آخر هو تأويلٌ بالمعنى القوي والكامل للكلمة». انظر: Paul Ricoeur, De L'Interprétation: Essai sur Freud, Points. Essais; 298 (Paris: Éd. du Seuil, 2006), p. 32.

ما يبدو واضحًا في استخدام مؤلِّفين مختلفين لها للدلالة على معان مختلفة وغير متجانسة[٢٩]. وتتّسم الكلمة الفرنسية Reconnaissance أيضًا بالغنى والالتباس أو الاضطراب الدّلالي نفسه[٣٠]. ويشير الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، في بداية كتابه المهم عن الاعتراف، إلى أن الإحساس بالحيرة المتعلّقة بالوضعية الدّلالية لمصطلح «الاعتراف»، على صعيد الخطاب الفلسفي، هو الذي أثار البحث الذي أفضى إلى ذلك الكتاب[٣١]. ونجد الأمر نفسه في كلمة الاعتراف الألمانية Anerkennung؛ فإنوود يشير في عمله الممتاز **معجم مصطلحات هيغل** إلى غموض كلمة الاعتراف في اللّغة الألمانية، والتباس معانيها[٣٢].

ويشير أنوود في الكتاب المذكور أيضًا إلى خمسة معان أساسية لفعل Recognize في اللّغة الإنكليزية: المعنى **الأول** يتمثّل في Identify، أي في تعيين هُوية شخص أو شيء ما أو تمييزه أو التّعرُّف عليه، والمعنى **الثاني** هو إدراك شيء ما أو التحقّق منه Realize على أنه كذلك، لكنّ هذا الإدراك أو التحقّق لا يفضي بالضرورة إلى الاعتراف أو الإقرار (Acknowledgment) بما تمَّ إدراكه والتّحقّق منه. ويتمثَّل المعنى **الثالث** في هذا الإقرار، أي في الموافقة (Admission) أو التّسليم (to concede) أو الاعتراف (Confession) بأن شيئًا ما أو شخصًا ما هو كذا. ومع المعنى **الرابع**، يأخذ هذا الإقرار أو الاعتراف شكل الاستحسان أو التصديق أو الموافقة على Endorsement) Approval, Ratification,). ويكمن المعنى **الخامس** والأخير في إدراك شخص ما بعناية وبطريقة خاصة take) notice of)، أو في إجلاله أو الاحتفاء به وإحاطته بمظاهر التكريم (to honour him)[٣٣].

وترتبط كلمة الاعتراف الألمانية (Anerkennung) –وهي الكلمة المحورية في فلسفة الاعتراف الهيغلية والألمانية عمومًا- بالمعاني الثلاثة الأخيرة من كلمة الاعتراف الإنكليزية، أكثر من ارتباطها بالمعنيين الأوّلين اللذين يقابلان فعل Anerkennen أو فعل Wiedererkennen. ويبرز في هذين الفعلين الأخيرين البُعد المعرفي، بشكل خاص وأساس، وهو البُعد المتمثِّل في «التعرُّف إلى» أو «التعريف»[٣٤]؛ ووحده فعل Anerkennen يتضمَّن ما هو أكثر كثيرًا من مجرد المعرفة، كما شدَّد على ذلك أكسل هونيت[٣٥].

ولتوضيح هذه النقطة، من المفيد الإشارة، مع باتشن ماركل، إلى التوتر القائم بين استخدامين مختلفين لمفهوم الاعتراف، في نظريات الاعتراف المعاصرة[٣٦]. ويتمثَّل **الاستخدام الأول** في الاعتراف من حيث هو تكرار أو استئناف معرفة سابقة، مع وجود بُعد تقويمي أو معياري في تلقّي الموضوع المعروف. فالاعتراف، في هذا

29 Heikki Ikäheimo and Arto Laitinen, "Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes Towards Persons," in: Bert van den Brink and David Owen, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007), p. 33.

٣٠ انظر: François Dubet, «Injustices et reconnaissance,» dans: Alain Caillé (éd.), *La Quête de reconnaissance: Nouveau phénomène social total,* avec des textes de Alain Caillé [et al.], textes à l'appui. Série bibliothèque du MAUSS (Paris: Éd. la Découverte, MAUSS, 2007), pp. 17-19.

31 Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance: Trois études*, Folio. Essais; 459 ([Paris]: Gallimard, 2005), p. 11.
وللكتاب ترجمة عربية: بول ريكور، **سيرة الاعتراف: ثلاث دراسات**، ترجمة فتحي إنقزو؛ مراجعة محمد محجوب (تونس: المركز العربي للترجمة، ٢٠١٠).

٣٢ ميخائيل أنوود، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمه وقدم له وعلق عليه إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة؛ ١٨٦ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، «مادة الاعتراف والتّعرُّف»، ص ٤٦٠-٤٦١.

33 Michael Inwood, "Recognition and Acknowledgement," in: Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell Philosopher Dictionaries (Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992), p. 245.

34 Patchen Markell, *Bound by Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), pp. 204-205.

35 Axel Honneth, "Recognition: Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'," *Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 75, no. 1 (July 2001), p. 115.

36 Markell, *Bound by Recognition*, pp. 39-43.

الاستخدام، هو معرفة، لكن بالمعنى الأفلاطوني لهذه الكلمة: أي استعادة معرفة سبق لنا امتلاكها. ويبدو ذلك واضحًا إذا انتبهنا، بشكل خاص، إلى تركيب الكلمتين الإنكليزية والفرنسية. فكلتاهما تتكوّن من البادئة «re» التي تشير إلى معنى إعادة أو تكرار أو استئناف فعل أو شيء ما، وإلى كلمتي Cognition وConnaissance اللتين تقابلان كلمة «معرفة» في اللّغة العربية. وهكذا، يمثّل «تكرار المعرفة»، أو استئنافها أو «التعرُّف من جديد» أحد المعاني «الحرفية» والأوّلية للكلمتين الإنكليزية والفرنسية. وليس للكلمة العربية «الاعتراف» هذا التركيب وهذه الدلالة، على الرغم من صلتها القوية، من حيث الاشتقاق والدلالة، بكلمة المعرفة. ويظهر هذا الاستخدام في وصف التعرُّف إلى هُوية شخص سبق لنا معرفته. ويرافق هذا التعرُّف ردّة فعل معيارية، قد تكون إيجابية (كأن نهلّل للقاء هذا الشخص من جديد) أو سلبية، بأن نُظهر امتعاضنا أو بأن نتجاهل هذا الشخص.

ويكون الاعتراف، في **الاستخدام الثاني**، فعل خلق وإحداث وجود؛ فما نعترف به، وفقًا لهذا الاستخدام، ليس مجرد شيء ذي وجود سابق على اعترافنا، وإنما هو شيء يرتهن وجوده بهذا الاعتراف، لدرجة أو لأخرى. فاعترافي بالآخر صديقًا أو ابنًا، على سبيل المثال، هو شرط ضروري ليكون هذا الآخر صديقًا أو ابنًا لي بالفعل وبشكل كامل. ويمكن لحالة الاعتراف الدبلوماسي بين الدول أن تجسِّد بامتياز هذا الاستخدام الثاني لمفهوم الاعتراف. ويتّخذ تيري بينكارد من هذا الاعتراف الدبلوماسي نموذجًا لإبراز الطابع المعياري لمفهوم الاعتراف الألماني Anerkennung، ويشير، في الوقت نفسه، إلى غموض المصطلح لإنكليزي «Recognition»، في هذا الخصوص؛ فمصطلح الاعتراف الألماني، عند كلٍّ من فيخته وهيغل خصوصًا، يتضمن منح أو إسناد منزلة قيمية أو معيارية (normative status) إلى شخص ما أو شيء ما (كما هي الحال مثلًا في الاعتراف الدبلوماسي بين الدول، أو في منح ميدالية لشخص ما تقديرًا لخدماته، في مجال ما)[٣٧].

ويستند لودفيغ سيب إلى كتاب ريكور في ما يتعلّق بالاعتراف، ليؤكّد أن كلمة Reconnaissance الفرنسية تمسك بدلالات كلمة Recognition الإنكليزية، بشكلٍ أكبر ممّا تفعله كلمة Anerkennung الألمانية؛ لأن هذا الكلمة الأخيرة –وعلى العكس من الكلمتين الإنكليزيّة والفرنسية– لا تكاد تتضمّن، كما أشرنا، معنيي التّمييز والتّعرُّف[٣٨]. ويصدق الأمر نفسه على كلمة الاعتراف العربية، لكن بدرجة أكبر. وعلى الرغم من أن كلمة الاعتراف العربية لا تدل على معنى التّعرُّف، كما هي الحال أحيانًا مع الكلمة الإنكليزية، فإنَّ كلمة «التّعرُّف» العربية قد تأتي، في المقابل، بمعنى الاعتراف[٣٩]. وتتميز كلمة الاعتراف العربية وكلمة Reconnaissance الفرنسية بأنهما تتضمّنان معنى الامتنان (Gratitude)، في حين أن هذا المعنى غائب، كليًا تقريبًا، عن الكلمتين المقابلتين لهما، في اللّغتين الألمانية والإنكليزية[٤٠].

يحيل ريكور في تحليله اللّغوي لدلالات فعل يعترف (onnaître) ولسياقات استخدامه، في اللّغة الفرنسية، على

37 Terry Pinkard, *German Philosophy, 1760-1860: The Legacy of Idealism* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2002), p. 121.

38 Ludwig Siep, "Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit and Contemporary Practical Philosophy," in: Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F. Zurn, eds., *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives* (Lanham: Lexington Books, 2010), p. 125.

٣٩ ابن منظور، ص ٢٨٩٨.

٤٠ تضع سوزان كيلد شيلفي دراستها عن روسّو كلمة Gratitude الإنكليزية في مقابل كلمة Reconnaissance الفرنسية، وتشير إلى أن هذه الكلمة الفرنسية تحيل، في اللّغة الإنكليزية، على كلٍّ من الاعتراف (Recognition) والامتنان (gratitude). انظر: Susan Meld Shell, "Emile: Nature and the Education of Sophie," in: Patrick Riley, ed., *The Cambridge Companion to Rousseau* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001), p. 296.

قاموسين فرنسيين: أحدهما قديم (**قاموس ليتريه**، ١٨٥٩-١٨٧٢)، والآخر معاصر (**قاموس روبير الكبير**، ١٩٨٥). ويبيّن ريكور تناقض الانطباع الأول الذي يمكن أن يبرز عند الاطّلاع على معاني كلمة الاعتراف في القاموس الفرنسي. فمن جهة أولى، يمكن القول بوجود تعدّدٍ دلالي منظوم (polysémie réglée) لكلمة «اعتراف»؛ ويمكن، من جهة ثانية، تأكيد وجود فجوات دلالية بين معاني هذهً الكلمة أو قيمها الاستعمالية. وإن التّرابط النسبي بين هذه المعاني أو القيم هو الذي يبرّر وجودها كوحدة معجمية منفردة ومستقلّة نسبيًا؛ لكن ذلك التّرابط لا ينفي وجود نوع أو درجة من التنافر الدلالي، بين تلك المعاني أو القيم، وهو ما يظهر بوضوح عند أول مقارنة بينها.

ويتضمّن **قاموس ليتريه** ستّة عشر مدخلًا فرعيًا لفعل «يعترف» (Reconnaître)، بالإضافة إلى سبعة مداخل فرعية له في حالته الانعكاسية (se reconnaître)[٤١]؛ ففعل «يعترف» يعني التّعرُّف على ما سبق لنا معرفته «١»، ومن خلال علامة أو إشارة أو سمة ما، على ما لم يسبق لنا معرفته «٢». كما يعني بلوغ معرفة حقيقة شيءٍ ما أو إدراكها أو اكتشافها «٣». وصيغة «لا يعترف إلّا بـ...» تعني أنه «لم يعد يراعي أو يأخذ في الحسبان إلّا ...» «٤». كما يعني الاستطلاع أو الاستكشاف، أو التّعرُّف على، أو امتلاك معرفة بأرض أو بمكان ما أو بالعقبات أو بالأخطار المحتملة (٥-٦-٧). كما يعني أن نقبل أمرًا ما أو نسلّم به على أنه حقيقة لا يمكن رفضها «٨»، أو الخضوع لسلطة شخص ما «٩». كما قد يعني إشهار الدِّين أو إعلان العقيدة «١٠». وقد يأخذ شكل الإقرار بمساهمة شخص ما أو تقدير جهد أو عمل قام به «١١». ويشير الاعتراف، بوصفه مصطلحًا عسكريًا، إلى التعريف أو التنويه بضابط أو بجندي ما «١٢». وقد يتجلّى الاعتراف في الإقرار بالأبوّة تجاه طفل ما «١٣». ويظهر أيضًا في التّعرُّف على توقيع ما أو علامة ما أو في الإقرار بدَين أو بدخل أو بضريبةٍ ...إلخ «١٤». وأخيرًا، لفعل «يعترف» (Reconnaître) مرادفات عديدة أيضًا، مثل Confesser وAvouer «١٥»، وهي تُستخدم في سياقات متباينة أحيانًا، كما أن دلالاتها أو قيمها الاستعمالية أقلّ تنوّعًا، مقارنةً بدلالات وقيم فعل Reconnaître؛ فهي، على سبيل المثال، لا تتضمّن معاني التّعرُّف أو العرفان أو الامتنان. ويمثّل هذا العرفان أو الامتنان المعنى الأخير لفعل يعترف «١٦»[٤٢].

ويشدّد ريكور على الانزياحات في المعنى، وعلى الفجوات والتّضارب، الجزئي والنسبي، بين بعض الدلالات؛ فعلى سبيل المثال، يبدو التنافر، الجزئي والنسبي، واضحًا بين المعنيين «١» و«٢»، حيث يُبرز المعنى الأوّل بادئة التكرار أو الاستئناف «re»، في حين يتجاهل المعنى الثاني هذا الأمر، بل يتناقض معه. كما أن الانزياح الدلالي واضح في الانتقال من القبول بسلطة ما، في المعنى «٨»، إلى الخضوع لها، في المعنى «٩».[٤٣] وتمثّل هذه الفجوات الدلالية بين المعاني المختلفة لفعل «يعترف» ما هو مسكوتٌ عنه (le non-dit) في هذه المعاني. ويشكّل هذا المسكوت عنه، في الدلالة المعجمية، أحد منابع أو أحد بواعث التّأسيس الفلسفي للاعتراف، ولدلالته الاصطلاحية المتميزة، جزئيًا ونسبيًا، عن دلالته المعجمية.

وقبل الانتقال إلى توضيح بعض الدلالات الأوّلية الاصطلاحية لمفهوم الاعتراف، لا بدّ من الإشارة إلى أن **قاموس ليتريه** يختزل معاني الاعتراف، في حالة اسم المفعول (المُعترَف به أو المتعرَّف عليه «être reconnu»)، إلى خمسة معانٍ فقط. وتقابل هذه المعاني الخمسة، على التوالي، المعاني «١»، «٨»، «١٣»، «١٥»، «١٦» من المعاني

---

٤١ القاموس متاح على الموقع الإلكتروني: <http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/>.

42 Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance,* pp. 21-24.

٤٣ المصدر نفسه، ص ٢٣.

المذكورة أعلاه لفعل «يعترف». وقد عمل ريكور في كتابه على أن يبيّن الثورة المفهومية التي تحقّقت، على الصعيد الفلسفي، في الانتقال من فاعلية الاعتراف أو إيجابية فعله إلى سلبية طلبه أو السعي إلى تلقّيه أو الحصول عليه؛ وفي التحوُّل من الاعتراف، بوصفه امتنانًا و«واجبًا» أخلاقيًا، إلى الاعتراف، بوصفه «حقًّا» يُطالِب به شخص ما أو جماعة ما. ويتجاوز هذا الانتقال من «أخلاق الاعتراف» إلى «سياسة الاعتراف» الدّلالة المعجمية للاعتراف، ويتأسّس بوصفه دلالة فلسفية أو اصطلاحية، متميزة ومستقلّة نسبيًا.

وإذا كانت مقدِّمة كتاب ريكور عن الاعتراف تتضمّن دراسة مفصّلة نسبيًا، للدّلالة اللغوية للاعتراف في القاموس الفرنسي، فإن بقية أجزاء الكتاب هي بمنزلة القاموس للدّلالة الفلسفية لمفهوم الاعتراف. ويتأرجح المفهوم الفلسفي للاعتراف بين دلالتين رئيستين بارزتين، في اللّغة الفرنسية: أن يُعترَف بالشيء أو بالشخص، بما هو عليه أو بهُويته (être reconnu)؛ وأن يَختبر الشخص، عن طريق الشّعور أو الفعل، الامتنان (être reconnaissant)[٤٤]. وقد وفَّر **معجم روبير** الفرنسي لريكور أساسًا لغويًا أدق لتأسيس هذا القاموس الفلسفي؛ ففي ذلك المعجم، نجد ثلاث دلالات أساسية لفعل «يعترف»: «"١"- يعرف موضوعًا ما أو يتعرُّف عليه عن طريق الفكر، أو عن طريق ربطه بصور أو بإدراكات تتعلَّق به؛ هو تعيين الهُوية أو التّمييز أو معرفة شيء ما بواسطة الذّاكرة أو المحاكمة الذهنية أو الفعل. "٢"- يقبل شيئًا ما أو يتخذه على أنه حقيقة، أو بوصفه كذلك. "٣"- الإعراب عن الامتنان الذي ندين به تجاه شخص لشيء أو لفعل قام به»[٤٥]. وانطلاقًا من هذه «الأفكار الأمّهات» (les idées mères)، تتبّع ريكور مفهوم الاعتراف، في تاريخ الفلسفة، وميّز ثلاثة محاور أساسية لهذا المفهوم، تجسِّد المقابل أو المعادل الفلسفي للأفكار أو التعريفات المعجمية: الاعتراف بوصفه تعرُّفًا أو تحديدًا لهُوية شيء ما أو شخص ما (la reconnaissance-identification) ؛ الاعتراف بوصفه اكتشافًا للذّات أو تعرّفًا عليها (la reconnaissance de soi)؛ الاعتراف بوصفه عملية تبادلية وتفاعلًا إيجابيًا مشتركًا بين الأشخاص (la reconnaissance mutuelle). ولا بدَّ من الإشارة إلى أن المحور الأول هو أقرب إلى نظرية المعرفة منه إلى نظرية الاعتراف، بالمعنى القوي أو المعاصر للكلمة. ولا نبلغ هذا المعنى الأخير إلّا مع المحور الثّالث؛ فمع هذا المحور تحديدًا، نكون أمام نواة فلسفة الاعتراف المعاصرة، التي تنفصل، لدرجة كبيرة عن النظرية التقليدية في المعرفة، لمصلحة توثيق ارتباطها بالأنطولوجيا وبالفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية[٤٦].

وقد اعتبر بعض الباحثين أن المفهوم الرّيكوري للاعتراف يجسِّد نموذجًا هيرمينوطيقيا (Hermeneutical model)، ويقابله كلٌّ من النّموذج الأنثروبولوجي (Anthropological model) عند هونيت، والنّموذج التّعبيري (Expressivistic model) عند تشارلز تايلور (Ch. Taylor)[٤٧]. ولتوضيح الصّلة بين نظريتي العدالة والاعتراف، من المفيد القيام ببعض التوضيحات الإضافية للدّلالة الاصطلاحية لمفهوم الاعتراف في الفلسفة المعاصرة عمومًا، وفي الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية خصوصًا.

---

44 Paul Ricoeur, «La Lutte pour la reconnaissance et l'économie du don,» papier présentée à: La Journée de la philosophie de l'UNESCO (21 Novembre 2002), sur le site : <http://fgimello.free.fr/documents/don_paul_ricoeur.pdf>.

45 Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 30.

٤٦ يخصِّص ريكور الدراسة الأولى من كتابه للمحور الأول، وفيه يدرس نظرية الاعتراف - المعرفة عند كلٍّ من ديكارت وكانط. ويبيّن ريكور أن الاعتراف، بوصفه تحديدًا للهُوية (Identification) عند ديكارت، يرتبط بفعل التّمييز (Distinction)، في حين أنه يتعلَّق عند كانط بعملية الرّبط (relier) بين الحسّي والذّهني. وهذان المعنيان لفعل يعترف (Distinguer, Relier) موجودان -كما أشرنا آنفًا- في الدلالة الأساسية الأولى لهذا الفعل في **قاموس روبير**. أمّا الدراسة الثالثة، في كتاب ريكور، فهي مخصَّصة للاعتراف المتبادل، وفقًا للمفهوم الهيغلي (Anerkennung). وانطلاقًا من هذا المفهوم الأخير خصوصًا، تتأسَّس فلسفة الاعتراف المعاصرة.

47 María Pía Lara, «The Moral Foundation of Recognition: A Critical Revision of Three Models,» in: María Pía Lara, *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998), pp. 120-145.

يميّز إيكاهيمو وليتينِن في تحليلهما -المتأثّر بفلسفة الاعتراف عند هونيت- لمفهوم الاعتراف، ضمن مفهوم الاعتراف بالمعنى الواسع، بين **الموقف الاعترافي** (Recognitive Attitude)، من جهة، وتعيين أو **تحديد الهوية** (Identification) و**التّعرُّف** أو **الإقرار** (Acknowledgment)، من جهة أخرى. فما يجمع بين هذه المفاهيم هو أنها كلُّها تشير إلى حالات يعتبر فيها طرف ما (أ) طرفًا آخر (ب) أنه كذا أو كذا (ج). وفي جميع الحالات، يكون (أ) شخصًا أو جماعة من الأشخاص؛ أمّا (ب)، فيختلف ما يجسّده، في حالة الاعتراف، عن الحالتين الأخريين. ففي حالة تحديد الهُوية، يمكن لـ (ب) أن يكون شيئًا أو معيارًا أو شخصًا أو جماعة؛ وفي حالة الإقرار، يكون (ب) معيارًا أو قيمة ما. أمّا في حالة الاعتراف، فيكون (ب)، على سبيل الحصر، شخصًا أو جماعة من الأشخاص.

ويمكن لتحديد الهوية أن يكون ذاتيًا (*self*-identification) -حيث يكون (أ) و (ب) هما الطّرف نفسه- أو خارجيًا، حيث يكون (أ) طرفًا مختلفًا عن (ب). وكما أشرنا سابقًا، لتحديد هُوية شيء ما، عن طريق التّسمية، دور بالغ الأهمية، في كثير من الأحيان؛ فشتّان، على سبيل المثال، بين تسمية حراك الجماهير الذي حدث مؤخّرًا في كثير من أرجاء عالمنا العربي «ربيعًا عربيًا» أو «مؤامرة كونية». وفي حالة الإقرار (Acknowledgment)، يكون ما نقرُّه أو نعترف به (ب) أمرًا معياريا (Normative): قيم أو قواعد أو معايير ... إلخ. ويتمّ النظر إلى (ب) من حيث مدى جودتها أو صحّتها أو حقيقتها أو أصالتها ... إلخ. أمّا في حالة الموقف الاعترافي، أو الاعتراف، بالمعنى الضيق للكلمة (لأن الاعتراف بالمعنى الواسع يتضمّن تحديد الهُوية والإقرار أو التّعرُّف)، فيكون (ب) فيه، على سبيل الحصر، **شخصًا** أو مجموعة أو جماعة من **الأشخاص**. والمقصود بالشخص هنا إنسان من لحم ودم، وليس شخصًا اعتباريًا. وعلى غرار هيغل، ومن بعده هونيت، يعتبر إيكاهيمو وليتينِن أنه يمكن للموقف الاعترافي أن يتّخذ ثلاثة أشكال رئيسة: الحبّ، والاحترام، والتّقدير (Esteem).

ولإبراز الاختلاف بين الاعتراف (Recognition) والإقرار (Acknowledgment)، يشير إيكاهيمو وليتينِن إلى أن الأشخاص يهتمّون باعتراف الآخرين بهم أو بعدم اعترافهم بهم؛ أمّا في حالة الإقرار، فلا يمكننا الحديث عن وجود هكذا اهتمام لدى المعايير والقيم[48]. وينبغي التشديد هنا على الطابع الاصطلاحي والإشكالي في الآن ذاته، للتّمييز بين الاعتراف والإقرار أو التّعرُّف. فعلى المستوى اللغوي المعجمي، نجد أن كلمة Acknowledgment لها معظم الدّلالات الأساسية التي تمتلكها كلمة Recognition، حيث تعني، في ما تعنيه، الاعتراف، والإقرار، والتّسليم أو القبول بشيء ما أو بحقيقة ما، والشّكر أو التّعبير عن الامتنان. كما أنها، مثل كلمة Recognition، ترتبط، من حيث الاشتقاق اللّغوي، بالمعرفة (Knowledge). وفي محاولة لتوضيح معنى كلمة الاعتراف في اللّغتين الألمانية والإنكليزية، أشار إنوود إلى أن ما يقابل الكلمة الألمانية Anerkennung (الاعتراف)، في اللّغة الإنكليزية، هو Recognition وAcknowledgment في الوقت ذاته. وأشار إلى تشابك دلالات المصطلحين الأخيرين لدرجة يصعب معها فضُّه. ولهذا قام إنوود بشرح مفهوم الاعتراف عند هيغل تحت عنوان «Recognition and Acknowledgment»، ولم يكتفِ بوضع أحد المفهومين فقط[49].

ويؤكّد باتشن ماركل التشابه، وحتى التطابق أو التماثل الكامل تقريبًا، بين دلالات وقيم استعمال فعلي لِـ acknowledge وrecognize، في اللّغة الإنكليزية العادية أو اليومية؛ لكنّه يُبرز، في المقابل، الاختلاف بينهما على المستوى الاصطلاحي[50]، ويذهب إلى حدّ القول بوجوب الانتقال من «سياسة الاعتراف» إلى «سياسة

48 Ikäheimo and Laitinen, pp. 34-36.

49 Inwood, “Recognition and Acknowledgement,” p. 245.

50 Markell, *Bound by Recognition*, p. 32.

الإقرار»، أو باختصار من «الاعتراف» إلى «الإقرار». ويستند ماركل إلى فلسفة تايلور لصوغ مفهوم الاعتراف بوصفه رؤية أو إدراك هوية الآخر واحترامها. وانطلاقًا من أطروحته القائلة باستحالة بلوغ الاعتراف المتبادل -وهو يُعتبر السّعي إليه عملًا طوباويًا أو «دونكيشوتيًا»[٥١]- وبعدم اتّساق هذا المفهوم أصلًا، يرى ماركل أن الظّلم المتعلّق بمسائل الهوية والاختلاف عمومًا لا يرتبط، بالضّرورة أو بالدّرجة الأولى، بتكوين صورة خاطئة أو سلبية عن الآخر، وبعدم احترام هُويته واختلافه، وإنّما يرتبط أساسًا بطرق نَمذجَة العالم وتنظيمه، بما يسمح بعلاقات تبعية غير منصفة بين الأفراد أو الجماعات. وترتبط معالجة الظّلم، في هذا الخصوص، بالتفاعل مع هذه الطّرق، وبرؤية الشروط المحيطة بفعلي الخاص، وبقيامي بالاستجابة الملائمة لها، أكثر من ارتباطها بالمعرفة وبالاعتراف بخصائص الآخر وهُويته وخصوصيته[٥٢]. ويشير ماركل إلى **أربع سمات أساسية تميز الإقرار من الاعتراف**[٥٣]: **الأولى**، في حالة الإقرار، تكون العلاقة مع الذات أكثر من كونها علاقة مع الآخر، كما هي الحال في حالة الاعتراف. **الثانية**، ما يتم إقراره أو التّسليم به لا يتعلّق بالهوية -كما هي الحال في الاعتراف- فالموضوع الأساس للإقرار هو الشّروط الأنطولوجية للإنسان، والمتجسّدة في التّناهي (Finitude) الخاصّ بالإنسان عمومًا، وتناهي ذات من يقوم بالإقرار خصوصًا، بوصفه إنسانًا. **الثالثة**، ينبغي فهم هذا التناهي بمعناه العملي لا بمعناه الإبستيمولوجي، أي ينبغي فهمه من حيث هو تفاعل مع معرفتي بالآخرين، وفعلي المؤسَّس على هذه المعرفة، أكثر من كونه متجسِّدًا في هذه المعرفة نفسها، وفي نفي أو تأكيد إمكانية امتلاكها، وسمتها النّسبية أو المطلقة. وتكمن **سمة الإقرار الرابعة** في كونه يتضمّن تعايشًا وتكيفًا أو تفاهمًا مع ما تتّسم به، بـ«الضّرورة»، الحياة

---

٥١ المصدر نفسه، ص ١٧٧.

52 Patchen Markell, "The Potential and the Actual: Mead, Honneth, and the "I"," in: Brink and Owen, p. 132.

٥٣ يستند ماركل، في هذا التمييز، إلى مفهوم الإقرار عند كلٍّ من جيمس تيولي وستانلي كافل، ومفهوم الشّهادة (Witnessing) لدى كيلي أوليفر. فجيمس تيولي يفضّل مفهومي الكشف (Disclosure) المتبادل والإقرار (Acknowledgment) المتبادل على المفهوم التقليدي للاعتراف (recognition)، لأنّ «المفهوم التقليدي للاعتراف ذو صلة وثيقة بمفهوم الهوية الثابتة والأصلية والمستقلة بذاتها» (وقد كان تيولي وكافل من بين منتقدي هذا المفهوم أيضًا). انظر: James Tully: «Struggles over Recognition and Distribution,» *Constellations*, vol. 7, no. 4 (December 2000), p. 479, and "Multinational Democracies: Introduction," in: Alain G. Gagnon and James Tully, eds., *Multinational Democracies* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001), pp. 1-33.

ويؤكّد كافل أن مفهوم الإقرار (Acknowledgment) يتجاوز مفهوم المعرفة (Acknowledge)؛ فعلى الرغم من أن الإقرار بشيء ما يتضمّن معرفتنا بما نقرّ به، فإن هذه المعرفة لا تفضي بالضرورة إلى حالة الإقرار، كما تختلف ردّات الفعل على ما يتمّ معرفته. ووفقًا لكافل، لا يحيل مفهوم الإقرار أساسًا، في العلاقات البينذواتية، إلى ما نعرفه عن الآخر، ولا إلى حجم هذه المعرفة ومدى دقّتها وصدقها ... إلخ، وإنّما يشير، بالدرجة الأولى، إلى ما نفعله في حضور هذا الآخر، وإلى طريقة تفاعلنا معه، في ضوء المعرفة التي نمتلكها عنه. انظر: Stanley Cavell, «Knowing and Acknowledging,» in: Stanley Cavell, *Must We Mean what We Say?: A Book of Essays* (Cambridge, [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1976), pp. 238-266.

ويبيّن ماركل أن «مفهوم الإقرار عند كافل يتم إعداده في سياق تناول مشكلة الريبية في علاقتنا مع العالم، عمومًا، ومع البشر الآخرين خصوصًا، وبالنسبة إليه، التعارض المهمّ ليس بين الاعتراف والإقرار، وإنّما بين **المعرفة** والإقرار». انظر: Markell, *Bound by Recognition*, p. 32.

وفي الواقع، لا يتحدّث كافل عن أي تعارض، مهمٍّ أو غير مهمٍّ، بين مفهومي الاعتراف والإقرار؛ لا بل هو يقوم أحيانًا بتعريف أحدهما بواسطة الآخر. ففي كتابه **مطلب العقل ...**، يقول «يمضي الإقرار (إلى ما وراء) المعرفة، ليس من حيث ترتيب المعرفة أو من حيث عمل المعرفة، وإنّما من حيث كونه يناديني لكي أعبّر عن هذه المعرفة في صميمها، **وأعترف** بما أعرف، وأقوم بشيء ما في ضوئه؛ ومن دون ذلك تبقى هذه المعرفة بلا تعبير، وربما إذن بلا حيازة». انظر: Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1979), p. 428.

ويشير ماركل إلى القرابة بين مفهوم الإقرار عنده ومفهوم الشّهادة (Witnessing) لدى كيلي أوليفر، والمعروض في كتابها: Kelly Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2001).

ومثلما يفعل ماركل بخصوص نموذج «الإقرار»، تعرض كيلي نموذج «الشّهادة المتبادلة» على أنّه نموذج أخلاقي وسياسي بديل من «نموذج الاعتراف» وأفضل منه. ويُبرز ماركل إحدى نقاط الاختلاف بينه وبين كيلي، والمتمثّلة في تواضع النّتائج او الغايات المتوخّاة من «سياسة الإقرار»، في مقابل التّفاؤل المبالغ فيه، لدى كيلي، بخصوص الإيجابيات التي يمكن أن تتحقّق، في حال سيادة الشهادة المتبادلة، واقعيًا. انظر: Markell, *Bound by Recognition*, pp. 37-38.

الاجتماعية من غموض وعدائية وصراع واضطراب واغتراب وسوء فهم ... إلخ. وبذلك، لا تسعى «سياسة الإقرار»، التي يدعو إليها ماركل، إلى تجاوز هذه السمات أو بعضها على الأقلّ، كما يفعل بعض أنصار «سياسة الاعتراف»[٥٤]. ولا بدَّ من الإشارة إلى أن هذا التّمييز بين Recognition و Acknowledgement ليس سائدًا أو ضروريًا لدى معظم فلاسفة الاعتراف. ويشير ماركل نفسه إلى أن مفهوم الاعتراف عند هونيت لا يختلف أحيانًا عن مفهوم الإقرار الذي يقترحه، بوصفه بديلًا من مفهوم الاعتراف، وتجاوزًا له[٥٥]. ويشير إيكاهيمو وليتينن في توضيحهما **للعلاقة المعقَّدة وللاختلاف بين الاعتراف** (في العلاقة بين الأشخاص) **والإقرار** (في العلاقة بين الأشخاص والمعايير أو القيم)، إلى أهمية وضرورة تحليل الاعتراف وفهمه بلغة الموقف أو المواقف الاعترافية؛ إذ إن هذا التّحليل يساعد **أولًا** في التّمييز بين التّصوُّر **المونولوغي** والتّصوُّر **الحواري** للاعتراف. فوفقًا للتّصور الأول، يمكن أن نكون أمام موقف اعترافي ذي اتّجاه واحد فقط: «أ» يعترف بـ«ب»، من دون أن يترافق ذلك مع اعتراف مماثل من «ب» تجاه «أ». ومع التّصوُّر الحواري فقط، يتّسم الاعتراف بالطّابع التّفاعلي أو التّبادلي، بحيث لا يكون ثمَّة اعتراف، إذا لم يكن متبادلًا بين الأطراف ذات الصّلة به: فالمعترِف «أ» ينبغي أن يكون، في الوقت نفسه، معترَفًا به من قِبَل «ب». **ثانيًا**، يساعد تحليل الاعتراف بلغة الموقف في التّمييز بين «**الاعتراف ذي البعد الواحد**» و«**الاعتراف المتعدِّد الأبعاد**». وتأتي أحادية الموقف الأول من اختزاله الاعتراف إلى بُعدٍ واحد، يتمثَّل غالبًا في الاحترام، بالمعنى الكانطي للمصطلح[٥٦]. ومع الموقف الثاني، يجري الحديث عن تعدُّد أبعاد الاعتراف أو أنواعه: فإضافة إلى الاحترام، يتحدّث هونيت، مع هيغل، عن التقدير والحب أو الرعاية، كما تتحدث آنًا غاليوتي عن التسامح بوصفه اعترافًا[٥٧]. **ثالثًا**، يساهم تحليل الاعتراف بأنه موقف في التّمييز المهمّ بين أنواع الاعتراف أو أشكاله من جهة، وسياقات أو مجالات تطبيقه، من جهة أخرى. فما مجال تطبيق الحب أو الاحترام أو التقدير بوصف ذلك كله اعترافًا؟ هل يمتلك كل نوع من هذه الأنواع مجالًا محدَّدًا ومختلفًا عن مجال تطبيق النوع الآخر، أم أن هناك تداخلًا بين هذه الأنواع ومجالات تطبيقها، مع تنوُّع سياقات هذا التطبيق؟ **رابعًا**، لا يشير الاعتراف، بوصفه موقفًا، إلى حالة باطنية ساكنة أو خاملة، وإنما يكون **فعلًا** أو عملًا **تعبيريًا وغائيًا**. **خامسًا**، يمكن للاعتراف، بوصفه موقفًا، أن يتّسق مع النظر إليه بوصفه «منح وضعية أو مكانة ما. وقد تأخذ هذه المكانة طابعًا رسميًا متمثِّلًا في الاعتراف القانوني بمواطنية شخص ما أو مجموعة أو جماعة من الأشخاص. ويمكن للمكانة أن تتمثَّل أيضًا في كون الشّخص محبوبًا أو محترَمًا أو مقدَّرًا. كما يمكن للمكانة أن تكون سابقة على الاعتراف الرسمي أو على التفاعل البينذواتي، وذلك من خلال القول بأن للإنسان، ومن حيث المبدأ، مكانة أو منزلة قيمية ومعيارية إيجابية، ينبغي مراعاتها، مهما تكن الظّروف[٥٨].

حاول إيكاهيمو في تناوله للسؤال «هل هناك ظاهرة موحَّدة أو مفهوم موحَّد تسعى وراءهما الطّرق المختلفة

---

٥٤ يصدق هذا الحكم، مثلًا، على تايلور، أكثر مّما يصدق على هونيت الذي أشار إلى ديمومة بعض أشكال الصراع أو النضال من أجل الاعتراف، في زمننا المعاصر؛ انظر: Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts,* Translated by Joel Anderson, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), pp. 126-127.

55 Markell, *Bound by Recognition*, p. 203.

٥٦ لمفهوم الاحترام مكانة مهمّة في جميع نظريات الاعتراف المعاصرة. وبكلمات عامة، الاحترام، عند كانط، يعني النظر إلى الآخر، والتعامل معه، دائمًا، على أنّه غاية لا وسيلة، وعلى أنه شخص حرٌّ واعٍ وذو كرامة واستقلال ذاتي، ينبغي مراعاة مشاعره ومعتقداته ورغباته وحاجاته. للمزيد بشأن مفهوم الاحترام عند كانط وعلاقته بمَسألة العدالة، انظر: Victor J. Seidler, *Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory,* International Library of Philosophy (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 2010).

57 Anna E. Galeotti, *Toleration as Recognition* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2002).

58 Ikäheimo and Laitinen, pp. 37-51.

التي تتحدَّث عن الاعتراف؟» إظهار **الوحدة التي ينطوي عليها مفهوم الاعتراف** والأهمية المركزية لهذا المفهوم، وتبنّي الأطروحة القائلة بوجود مفهوم موحَّد وجمعي وواسع، إلى درجة تسمح بتوحيد التيارات الرئيسة المعاصرة التي تناقش مسألة «الاعتراف»[٥٩]. ويميز إيكاهيمو بدايةً بين مقاربتين أو طريقتين نموذجيتين للنظر إلى مفهوم الاعتراف: مقاربة نوعية أو أخلاقية، ومقاربة أُنطولوجية. ووفقًا للمقاربة الأولى، يفضي الاعتراف إلى تغيير نوعي في المعترَف به، بما يجعله أفضل من ذي قبل؛ أمّا المقاربة الثانية، فترى أن الاعتراف يساعد على إظهار الكينونة الحقيقية للمعترَف به. وعلى الرغم من التعارض الظاهر والكبير بين هاتين الرؤيتين للاعتراف، يؤكّد إيكاهيمو إمكانية التوفيق بينهما، من خلال إعادة تأويل مفهوم الرّوح عند هيغل، بحيث يبيّن هذا التأويل أن الرّوح الهيغلية تحيل على الـ«نحن» بوصفنا أشخاصًا. وعلى هذا الأساس، يصبح مفهوم «الرّوح» عند هيغل مرادفًا لمفهوم «personhood». وانطلاقًا من هذا الفهم لمفهوم الرّوح عند هيغل، حاجَّ إيكاهيمو بأن النظر إلى عمليات الاعتراف على أنها مواقف عملية نقوم فيها باعتبار فردٍ ما أو شيءٍ ما أنه شخص يبيّن إمكانية التوفيق بين الرؤيتين الأخلاقية والأنطولوجية للاعتراف. وتتجسّد إمكانية التوفيق بينهما في القول إن المقاربة الأخلاقية تبين أن الاعتراف يجعل حياتنا –بوصفنا **أشخاصًا**– أفضل، بطرق متعدِّدة، في حين أن المقاربة الأنطولوجية ترى أن الاعتراف يجعلنا، بالدرجة الأولى، **أشخاصًا**. والأشخاص ليسوا مجرد حيوانات، لأنهم ينظِّمون عالمهم، أو يعيشون هذا النظام، بواسطة معايير اجتماعية وقيمية. ويخلص إيكاهيمو إلى القول إن الاعتراف هو العامل الأكثر أساسية في الأحكام المتعلِّقة بالخاصّية الأخلاقية للأفعال، والأشخاص، والعلاقات بين الأشخاص، والحياة الاجتماعية، بشكل عام[٦٠]. وتحت عنوان «الاعتراف ومصائره»، يتناول تزفيتان تودوروف، في كتابه المهم **الحياة المشتركة**، مفهوم الاعتراف من زاوية نفسانية، تحيل عمومًا على مفاهيم التحليل النفسي. ويؤكِّد تودوروف فرادة فعل الاعتراف أو استثنائيته، سواء من حيث مضمونه –من حيث كونه أكثر فعل يؤشِّر إلى دخول الفرد إلى الوجود الإنساني– أو من حيث مرافقته لجميع الأفعال الإنسانية الأخرى[٦١]. وما يهمنا، في السياق الحالي، هو قيام تودوروف بتمييز وتحديد بعض أهمِّ الصيغ التي يمكن أن يتّخذها الاعتراف. وفي تحديده لبعض المصادر الخارجية للتنوُّع الهائل في النشاط الذي يشمله الاعتراف، يكتب تودوروف: «يمكن أن يكون الاعتراف ماديًا أو غير مادي، فيه من الغنى أو من الشرف، متطلِّبًا أو غير متطلِّب لممارسة السلطة على الأشخاص الآخرين. ويمكن للتّطلع نحو الاعتراف أن يكون واعيًا أو غير واعٍ، ويستخدم آليات عقلانية أو غير عقلانية»[٦٢]. ويشير تودوروف إلى أن الاعتراف «يشمل جميع مناطق وجودنا» (العلاقات المهنية وعلاقات الصداقة والحب، وعلاقات الحياة السياسية ... إلخ). وقد يأتي الاعتراف ممّن هم أدنى منّا (اعتراف التلميذ بفضل أستاذه) أو أعلى منّا (اعتراف المدير بجهد أحد موظفيه)، أو أنداد لنا (الاعتراف بين الأصدقاء)، وفقًا لتراتبية معينة[٦٣]. ويميز تودوروف بين شكلين أو صيغتين للاعتراف: «**اعتراف المطابقة**» (الاعتراف بالمساواة أو التشابه أو التماثل بين الأشخاص: كالاعتراف القانوني بالمساواة)، و«**اعتراف التمايز أو الاختلاف**» (الاعتراف بتميز الشّخص وباختلافه عن الآخرين: كالاعتراف بتفوّق شخص ما، وتميزه في أمر ما). فهل نريد

59 Heikki Ikäheimo, "Making the Best of What We Are: Recognition as an Ontological and Ethical Concept," in: Schmidt am Busch and Zurn, eds., pp. 343-367.

٦٠ المصدر نفسه، ص ٣٤٤-٣٤٦.

٦١ تزفيتان تودوروف، **الحياة المشتركة: بحث أنثروبولوجي عام**، ترجمة منذر عياشي؛ مراجعة خليل أحمد خليل (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث «كلمة»؛ بيروت: المركز الثقافي العربي؛ دار الفارابي، ٢٠٠٩)، ص ١٢٣.

٦٢ المصدر نفسه، ص ١٢٤.

٦٣ انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥-١٢٦.

أن يُعترف بتساوينا أو بتشابهنا مع الآخرين، أم بتميزنا عنهم؟ وهل ثمّة تناقض لا توسّط فيه، أم تكامل، بين هاتين الصّيغتين من الاعتراف؟[٦٤]

ويشدِّد تودوروف على الاختلاف النسبي والمهمّ بين الاعتراف بوصفه «**حكم وجود**» (اعتراف طرف بوجود طرف آخر)، وهو ما يسمّيه تودوروف الاعتراف بالمعنى الضّيق، والاعتراف بوصفه «**حكم قيمة**» (إسباغ قيمة -إيجابية أو سلبية- على وجود شخص ما). ومن الواضح أن الاعتراف الثاني مشروط بحصول الاعتراف الأول، لكن، هل يمكن حصول الاعتراف الأول من دون حصول الاعتراف الثاني؟ ينبغي الانتباه هنا إلى أن تودوروف يتحدَّث عن مرحلتين من الاعتراف، لا عن اعترافين متمايزين تمايزًا تامًّا؛ فالاعتراف، الذي يصفه تودوروف بأنه «أوكسجين الوجود»، يتضمّن كلتا المرحلتين بالضرورة[٦٥]؛ فالهدف الأساس من هذا التّمييز هو الإشارة إلى أن إنكار وجودنا هو أشد وقعًا علينا عمومًا من وسمنا بالسّوء الأخلاقي أو من رفضنا على أساس وجود هذا السّوء. وفي الواقع، قد يكون التعامل السلبي أحيانًا للمدير مع مرؤوسيه ناتجًا، لا من احتقاره أو من كرهه لهم أو رغبته في إهانتهم أو ما شابه، وإنما من عدم اعترافه بوجودهم، بالمعنى القيمي، أي بمعنى أن ليس لوجودهم، من وجهة نظره، قيمة ليكون من الواجب مراعاتها أو أخذها بعين الاعتبار. وفي مثل هذه الحالة، يتماهى حكما الوجود والقيمة في فعل سالب، بالمعاني المنطقية والوجودية والأخلاقية والاجتماعية للسلب. ويشير تودوروف إلى الاختلاف النسبي بين «**الاعتراف المباشر**» و«**الاعتراف غير المباشر**»؛ فعندما يكون لاعترافي المباشر بالآخر معنى أو قبول لدى هذا الآخر، فهذا يعني أنّه يعترف بي اعترافًا غير مباشر. فهو يعترف بي اعترافًا غير مباشر، لأنّه يعترف باعترافي المباشر به. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنه ليس ثمة اعتراف إذا لم يكن متبادلًا، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ونحن بحاجة، ليس فقط إلى الاعتراف المباشر، بل أيضًا إلى الاعتراف غير المباشر. ونحن بحاجة إلى من هم بحاجة إلينا، لأنّنا بحاجة إلى حاجتهم إلينا؛ فهذه الحاجة تمثِّل اعترافًا غير مباشر بنا[٦٦].

عمل الباحثان كريستيان لازّري وألان كاييه في دراستهما المعنونة بـ «الاعتراف اليوم: الرهانات النّظرية، الأخلاقية والسّياسية، للمفهوم»[٦٧]، على توضيح ما أسمياه «منطق الاعتراف» و«بناء مفهوم الاعتراف». وهما يميّزان في تناولهما سؤال «ما الذي نعترف به؟» جانبين: «جانب موضوعي يتعلّق **بالسّمات** القابلة لأن تكون موضوعًا للاعتراف، وتكون أشبه بالمتغيرات المحورية؛ وجانب ذاتي يكمن في معرفة ما **يرغب** الأفراد في أن يُعترف به»[٦٨]. ونظرًا إلى أن التقاطع بين هذين الجانبين يمكن أن يُنتج عددًا غير متناه من السّمات التي قد يرغب الأشخاص في أن يُعترف بها، لجأ الباحثان إلى تبنّي الأطروحة «الهيغلية-الهونيتية» التي تنصّ على وجود ثلاثة أشكالٍ أساسية للاعتراف، تغطي ثلاثة أنماط من العلاقات الاجتماعية المعبِّرة عن الجوانب الجوهرية للحياة الإنسانية: العلاقات الاجتماعية -بما فيها خصوصًا علاقات العمل- المرتبطة بتوزيع أشكال التقدير الاجتماعي بين الأفراد؛ العلاقات القانونية المرتبطة بمكانة الملْكية والمواطنة؛ العلاقات بين الأشخاص داخل العائلة أو

64 Tzvetan Todorov, *Life in Common: An Essay in General Anthropology*, Translated by Katherine Golsan and Lucy Golsan; with a New Afterword by the Author, European Horizons (Lincoln: University of Nebraska Press, 2001), pp. 79-80.

٦٥ انظر: تودوروف، ص ١٣٩.

٦٦ انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٩-١٦٠.

67 Christian Lazzeri and Alain Caillé, “Recognition Today: The Theoretical, Ethical, and Political Stakes of the Concept,” trans. Melissa McMahon, in: Jean-Philippe Deranty [et al.], eds., *Recognition, Work, Politics: New Directions in French Critical Theory*, Social and Critical Theory; v. 5 (Leiden; Boston: Brill, 2007), pp. 89-125.

٦٨ المصدر نفسه، ص ٩٢.

علاقات الحب والصداقة. وعلى هذا الأساس، جرى الحديث عن ثلاثة مجالات أساسية للاعتراف: مجال المهارة والكفاءة؛ مجال المواطنة أو الانتماء المدني؛ مجال الحب(٦٩). والجدير بالذكر أن لتوضيح هذه المجالات، لجأ الباحثان إلى نظريات وأفكار فلاسفة أو مفكرين لا ينتمون عمومًا إلى تيار فلسفة الاعتراف المعاصرة: رولز وهابرماس، على سبيل المثال. ويمكن القول إن بعض نظريات الاعتراف المعاصرة قد جاءت لتتجاوز –بالمعنى الهيغلي للمصطلح– نظريات هذين الفيلسوفين، في مجالات الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية. ولهذا سنختم تناولنا لدلالات مفهوم الاعتراف بعرض موجز ومكثف لمضامين مجالات الاعتراف الثلاثة، وفقًا لرؤية لازُري وكاييه، ورؤية الفلاسفة الذين استندا إليهم.

يرتبط **المجال الأول للاعتراف** بالمهارة أو الكفاءة. وقد اتّخذ الباحثان من تأويل رولز لما أسماه «المبدأ الأرسطي»(٧٠)، ومن بعض الأفكار الاجتماعية-النّفسية في فلسفة جورج هربرت ميد(٧١)، أساسًا لتوضيح هذا المجال من الاعتراف. وينصُّ المبدأ الأرسطي على أن «مع تساوي الأشياء الأخرى، تتمتّع الكائنات البشرية بممارسة قدراتها المتحقّقة (المهارات الفطرية أو المكتسبة)، وتزداد هذه المتعة بمقدار زيادة تحقق هذه القدرة، أو كلما كانت ذات تعقيد أكبر»(٧٢). ويرى رولز في هذا المبدأ «قانونًا نفسيًا» من قوانين التحفيز، يمكن من خلاله تفسير الكثير من رغباتنا وتفضيلاتنا وأفعالنا. وللمبدأ، إضافة إلى طابعه الفردي، طابع اجتماعي يتمثّل في تفاعلنا الإيجابي مع إدراك أو تحقيق الآخرين لقدراتهم ومهاراتهم، واستمتاعنا بممارستهم لها، وفي رغبتنا في مجاراتهم، وفي إظهار مواهبنا وتحقيق قدراتنا المماثلة لها والكامنة فينا. فالتفاعل يتضمّن الاستمتاع والاستحسان، من جهة، والرغبة في المجاراة والمحاكاة، من جهة أخرى. بيد أن التّأثير والتّأثّر لا يكونان من اتجاه واحد. وقد بيّن ميد أن من يقوم بممارسة مهاراته وقدراته يأخذ مسبقًا بعين الاعتبار نظرة أو تقويم الآخرين لما يقوم به، بحيث تشكّل هذه النظرة –المتخيلة والواقعية، في الوقت نفسه– حافزًا من حوافز قيامه بهذه الممارسة أو هذا الفعل. وانطلاقًا من هذا التفاعل مع نظرات الآخرين وتقويماتهم، يشكّل صاحب المهارات والقدرات نظرته وتقديره لذاته، بحيث يساهم استحسان الآخرين أو تقديرهم لقدراته ومهاراته في صوغ تقويمه أو تقديره الإيجابي لهذه القدرات أو المهارات، ولذاته عمومًا. ويساهم هذا التقويم الإيجابي –الفعلي أو المتخيّل– في صوغ توقّعات الأشخاص، ويكون حافزًا مهمًّا لتطوير هذه المهارات وتحقيقها، ولتقويم المكانة أو الموقع الاجتماعي، وفقًا لمنظور نفعي أو أخلاقي أو اجتماعي(٧٣). ويشير لازُري وكاييه إلى أن هذا التعدّد في منظورات التقويم يفضي إلى بروز تأويلات مختلفة لهذا «الاعتراف الاجتماعي غير الرسمي»: من جهة أولى، هناك من ينظر إلى هذا الاعتراف بإيجابية، ويرى أنه يساعد على زيادة التكامل بين أفراد المجتمع من حيث المهارات والمشاريع (رولز وريتشارد سينيت(٧٤)، على سبيل المثال)، ومن جهة أخرى، هناك من يرى (ثورشتاين فيبلين(٧٥) وفيلفريدو

---

٦٩ المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٤.

٧٠ ينبّه رولز إلى أنّه استخلص مضمون هذا المبدأ من خلال قراءته الخاصة لما يقوله أرسطو عن العلاقة بين السعادة والنشاط والاستمتاع. وانطلاقًا من ذلك، هو لم يسمّه «مبدأ أرسطو» لأن نصوص أرسطو لا تشير، صراحةً وبوضوحٍ كامل، إلى هذا المبدأ. انظر: رولز، **نظرية في العدالة**، ص ٥١٣.

٧١ انظر: George Herbert Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist,* Edited, with Introduction by Charles W. Morris (Chicago, Ill.: University of Chicago press, [1934]).

72 John Rawls, *A Theory of Justice*, Rev. ed. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), p. 374.

73 Lazzeri and Caillé, p. 95.

٧٤ انظر: Richard Sennett, «Talent and the Specter of Uselessness,» in: Richard Sennett, *The Culture of the New Capitalism,* Castle Lectures in Ethics, Politics, and Economics (New Haven: Yale University Press, 2006), pp. 83-130.

75 Rick Tilman, "Veblen, Darwin, and Sociobiology," in: Rick Tilman, *Thorstein Veblen and the Enrichment of Evolutionary Naturalism* (Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 2007), pp. 186-217.

باريتو[٧٦]، على سبيل المثال) أن هذا الاعتراف هو جزء من تنافس واسع على الهيمنة والاحتكار، وهو ما يجعله مصدرًا أو منتجًا لعديد من الصراعات أو النزاعات الاجتماعية[٧٧].

ولتوضيح **الصيغة الثانية من الاعتراف** والمتعلّقة بالمواطنة أو الانتماء المدني، يلجأ لازُري وكاييه إلى إبراز ثلاثة نماذج متباينة في الفلسفة السياسية: الليبرالية المساواتية والواجباتية (أي المرتبطة بأخلاق الواجب (Deontological Liberalism)، والممثّلة برولز مثلًا، والديمقراطية التداولية (Deliberative Democracy) والأخلاق التّواصلية كما تظهر في فلسفة هابرماس، على سبيل المثال، والنظرية الجمهورية التي نجد نموذجًا قويًا لها عند فيليب بِتيت.

وفقًا لرولز، ينبغي الانطلاق من واقع تعدُّد تصورات الخير في المجتمع، ومن ضرورة تمتّع كلّ فرد بحرّية اختيار أحد هذه التّصورات وتحقيقه، شريطة أن ينسجم ذلك، أو ألّا يتعارض، مع تحقيق تصوّرات الخير لدى الأفراد الآخرين. إضافة إلى ذلك، يتطلّب المجتمع الحسن التنظيم توافر شروط علاقات مشاركة اجتماعية ودّية، قائمة على الاحترام المتبادل والتعاون بين المواطنين. ويوفِّر هذان العاملان (الانسجام بين تصوّرات الخير، والعلاقات الودية بين المواطنين) استقرارًا اجتماعيًا نسبيًا، يترافق مع قيام نظام اجتماعي يتصدى لأي انحراف، في هذا الصدد، ويتجسّد في مؤسسات تعمل على تطبيق مبادئ العدالة المتّفق عليها. وعلى هذا الأساس، جاء تعريف رولز لهذا المجتمع على أنه «مجتمع يُصمَّم لتحقيق الخير لأعضائه ويُنظَّم بفعالية من خلال تصور عام للعدالة. بالتالي إنه مجتمع يقبل فيه كلّ شخص، ويعرف أن الآخرين يقبلون مبادئ العدالة نفسها، وأن المؤسسات الاجتماعية الأساسية تفي بهذه المبادئ، ومعروف أنها تفي بها»[٧٨].

تسمح مبادئ العدالة، وفقًا لرولز، بالتّحديد المناسب للخيرات الأوّلية (Primary Goods) -الحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية- التي ينبغي توزيعها، وتحديد شروط حيازتها وممارستها. إلّا أن ثمّة خيرًا أساسًا يصعب تصنيفه وإلحاقه بالحقوق المذكورة، ويتمثّل في ما أسماه رولز «الأساس الاجتماعي لاحترام الذات». ويسمح هذا الأساس للمواطنين بامتلاك شعور بقيمتهم الخاصة، وبالوصول إلى قناعة عميقة بأن مفهومهم للخير، ومشروع الحياة الذي يتضمّنه هذا المفهوم، جديران بالسعي إلى تحقيقهما. ويترافق ذلك مع تحديد لأهداف وغايات معينة، وشعور بالثقة بالقدرة على تحقيق هذه الأهداف والوصول إلى تلك الغايات. وهكذا، يمثِّل الاعتراف الاجتماعي- السياسي بتصوّر الخير لدى الفرد شرطًا موضوعيًا أساسًا لامتلاك هذا الفرد نوعًا من احترام الذات، وثقة بالقدرة على امتلاك الخيرات الأوّلية الأخرى. فهذا الأساس الاجتماعي لاحترام الذات هو خيرٌ أكثر أولِّية من الخيرات الأوّلية الأخرى؛ إنَّه يمثّل خيرًا مؤسِّسًا، وبهذا المعنى هو خيرٌ أولي ماورائي (Primary Meta-good)[٧٩]. وفي المقابل، إن قيام هذا الأساس واستمراره مرهون بمبادئ العدالة، وبالتوزيع المنصف أو الملائم للخيرات الأوّلية الأخرى. ونحن ننتقل، مع هذا الشّكل من الاعتراف، من الاعتراف الاجتماعي غير الرسمي إلى الاعتراف السياسي أو العمومي الرسمي، الذي يكمّل الاعتراف الأول ويعزِّزه؛ لكن ينبغي التأكيد هنا أن هذا الاعتراف لا يُنتج احترام الذّات لدى المواطنين، بطريقة مباشرة،

---

76 Alasdair J. Marshall, *Vilfredo Pareto's Sociology: A Framework for Political Psychology*, Rethinking Classical Sociology (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007).

77 Lazzeri and Caillé, p. 96.

٧٨ رولز، **نظرية في العدالة**، ص ٥٤٤.

79 Lazzeri and Caillé, p. 97.

وإنّما يقوم، من خلال الدستور والمؤسَّسات والقوانين، بوضع الأساس الاجتماعي لاحترام الذّات، وفقًا لصيغ محدَّدة[٨٠].

ونجد لدى هابرماس تصوُّرًا مختلفًا لهذا الشّكل من الاعتراف؛ فهو لا يرى -مثلما يفعل رولز- أن الوسيلة الأفضل للوصول إلى مبادئ العدالة والمعايير عمومًا تكمن في البدء من وضع تخيلي يقوم فيه أفراد معزولون باختيار هذه المبادئ وتلك المعايير، على أساس قرار عقلاني. فالأوْلى عند هابرماس هو الانطلاق من الذاتية المشتركة، أو من الوضع البينذواتي، لأن هذه الذاتية المشتركة، المتأسِّسة على عملية التواصل والمحاجَّة، تكفي تحديد الخيارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والحسم في ما بينها، إضافة إلى التنسيق بين الأفعال اليومية لأفراد ينتمون إلى مجموعات مختلفة الأحجام (من الجماعات الصغيرة في أي مؤسسة، إلى جماعة المواطنين في الدولة). وانطلاقًا من هذه الذاتية المشتركة، ومن التعاون الفعلي بين البشر، يمكن الوصول إلى قواعد هذا التعاون، بواسطة النقاش العقلاني والمحاجات الجماعية العمومية التي يعرض كلُّ طرف فيها أفكاره وآراءه ذات الصلة بموضوع النقاش، ويسعى إلى إقناع الأطراف الأخرى المشارِكة فيه، مع استعداده للتّخلي طوعًا عن أي فكرة يبيّن النقاش الحجاجي عدم صوابها أو عدم ملاءمتها. وتكون المعايير التي يتمّ الوصول إليها أو الاتّفاق عليها معبِّرة عن الفهم العقلاني المشترك بين الأفراد. فالمبدأ الأول الذي يحكم تأسيس المعايير، في هذا الإطار، هو «مبدأ الكلية أو العالمية» (Universalization)، على النمط الكانطي؛ فلكي يكون أي معيار مقبولًا ومشروعًا، ينبغي أن يُعبِّر عن إرادة عامة أو، بكلمات كانط، عن قانون كلي[٨١]. ولا تأتي كلّية أو عالمية أي معيار أو مبدأ من خلال فرضه على الآخرين أو إكراههم على قبوله، وإنما ينبغي أن تكون نتيجة للمناقشات العقلانية والمحاجّات النقدية التي تفضي إلى القبول أو عدم القبول طوعًا بمبدأ أو بمعيار ما. وتفترض عقلانية هذه المناقشات ضرورة وجود الاحترام بين أطرافها.

وهكذا، فإن سيرورة المحاجَّة تتضمن بذاتها قواعد أخلاقية ينبغي قبولها والالتزام بها، حالما ندخل مجال النقاش العمومي، سعيًا إلى بلوغ اتفاق ما أو توافق ما. فوجود حدٍّ أدنى من الاتفاق أو التوافق هو شرط لقيام هذه المناقشات والمحاجّات، قبل أن يكون غاية أو نتيجة لها. ولا يمكن لأي مناقشة أن تتمَّ إذا لم يعترف كلّ طرف مسبقًا بمشروعية الطرف الآخر. وعلى الرغم من اتِّسام كثير من المناقشات، والسياسية منها على وجه الخصوص، بالطابع الاستراتيجي، وابتعادها بالتالي عن أن تكون فعلًا تواصليًا، بالمعنى الهابرماسي للمصطلح[٨٢]، فإن ذلك لا ينفي صحة ومعقولية ما يسمّيه هابرماس «أخلاق التواصل»؛ فبالاستناد إلى هذه الأخلاق تحديدًا، نستطيع القول إن هذا الفعل الاستراتيجي أو ذاك غير مسوّغ، وينبغي تجنّبه أو رفضه. وتنطوي هذه الأخلاق على الاعتراف بالمساواة بين المتناقشين، ويصبح هذا الاعتراف اعترافًا سياسيًا، بقدر ارتباط النّقاش والمداولات بوضع المعايير العمومية التي تنظّم حياة المجتمع[٨٣].

٨٠ المصدر نفسه، ص ٩٨.

81 Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen; Introduction by Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 62-68, and Lazzeri and Caillé, p. 98.

٨٢ ثمة تمييزٌ أساس ومشهور في فلسفة هابرماس، بين الفعل الاستراتيجي والفعل التّواصلي: «في حين أنّه في الفعل الاستراتيجي يسعى شخص ما إلى **التّأثير** في تصرف شخص آخر، بواسطة التّرهيب أو التّرغيب، لكي **يجعل** التّفاعل يمضي وفقًا لرغبة الشّخص الأول؛ فإنّه في الفعل التواصلي، يسعى شخص ماً إلى **تحفيز** شخص آخر، **بطريقة عقلانية**، عن طريق التّحويل على الأثر الملزم-الرابط لقوة المعنى المتضمَّنة في فعل الكلام». انظر: Habermas, p. 58.

83 Lazzeri and Caillé, p. 99.

بالنسبة إلى **المقاربة الثالثة للاعتراف السياسي أو المدني**، يجد لازُري وكاييه أنها موجودة، بشكل نموذجي، لدى فيليب بِتيت، أحد أهمّ ممثلي المذهب الجمهوري في الفلسفة السياسية المعاصرة. وإضافة إلى كون المذهب الجمهوري نظرية في الحكم السياسي، فإنه هو أيضًا، بل بدايةً، نظرية في الحرّية، كما يشير إلى ذلك بوضوح كتاب بِتيت المركزي **المذهب الجمهوري: نظرية في الحرّية والحكومة**[٨٤]. وفي هذا الكتاب، يقدِّم بِتيت نظريته في الحرّية بوصفها «نفي-الهيمنة». وقد يتبادر إلى الذهن أن نظرية بِتيت في الحرّية تتبنّى «الحرّية السّلبية» التي تحدّث عنها إيسايا برلين، وهي تشير إلى غياب العوائق والتدخّلات الخارجية[٨٥]. لكن مفهوم الحرّية عند بِتيت يتأسس، بدايةً وتحديدًا، على نقد هذه الحرّية السلبية. وما يهمنا إبرازه، في هذا السياق، هو ما أشار إليه لازُري وكاييه، وهو أن فكرة الاعتراف العمومي لدى بِتيت تَظهر في التقاطع بين أطروحته الإيجابية المتعلّقة بالحرّية بوصفها «نفي-الهيمنة»، وأطروحته السلبية النقدية بخصوص مفهوم «الحرّية السلبية»[٨٦].

يرى بِتيت، مع برلين، أن عدم وجود تدخّل خارجي لا يترافق بالضرورة مع التمتع بالحرّية وبالديمقراطية؛ إذ يمكن لسلطة تسلّطية ما أن تتسامح مع بعض الأفراد وأن تبتعد عن التدخّل المباشر في شؤونهم، بما يمنحهم نوعًا ومجالًا من هذه الحرّية السلبية، على أن تظلّ هذه السلطة محتفظة بقوّتها القمعية، وبقدرتها على التدخّل، عندما تشعر بأي خطر يتهدّدها. وفضلًا عن ذلك، يشير بِتيت إلى أن تدخّل السلطة ليس سلبيًا دائمًا أو بحدّ ذاته، إذ يمكن لهذا التدخّل أن يحصل للحدّ من هيمنة ما، بما يسمح بمزيد من الحرّية للأشخاص الذين كانوا متأثرين سلبًا بهذه الهيمنة. فمثلًا، يبدو، غالبًا على الأقل، أن ثمّة ضرورة لدرجة ما من تدخّل الدولة، لضبط العلاقة بين العمّال وأرباب العمل أو بين مختلف الأطراف الفاعلة اقتصاديًا. وكذلك هي الحال بخصوص تدخّل الدولة لحماية الضعفاء أو المستضعفين أو المهمَّشين لأسباب قد تتعلّق بجنسهم أو لونهم أو عرقهم أو عمرهم ... إلخ. وإيجابية «نفي-الهيمنة» لا تأتي فقط من كونه وسيلة لتحقيق بعض الخيرات والمنافع؛ فهذا النّفي هو خيرٌ بحدِّ ذاته، لأنّه يتنافى مع جميع أشكال التبعية التي تحاول الحطَّ من قدْر الإنسان؛ فتبنّي الحرّية بوصفها «نفي-الهيمنة»، يعني النظر إلى الإنسان-الفرد على أنه قادر على أن يتمتّع بتقديره الخاص، وعلى أن يتّخذ القرارات المناسبة في ما يخصُّه، بعيدًا عن التدخّلات الخارجية الاعتباطية. ويرى بِتيت أن الحرّية بوصفها «نفي الهيمنة» تنسجم مع رغبة إنسانيةٍ عميقة وعالمية، وتتمثّل في الرغبة في المكانة والكرامة[٨٧]. وتبلغ هذه الحرّية ذروة تجسُّدها في «أن نحيا بشرف»، وذلك يقتضي، وفقًا لبِتيت، أن يبدأ هذا النوع من الحياة في المجال السياسي، من أجل أن يكون في الإمكان حصوله، أو الوصول إليه، في المجالات الخاصة والاجتماعية[٨٨]. وبالنسبة إلى **الشّكل الأخير من الاعتراف**، فهو يتعلّق بالعلاقات ذات الطابع الشخصي أو الخاص بين الأفراد. وإذا كان الشّكلان الأوّلان من الاعتراف يتعلّقان بما هو عامٌّ ومشترك بين البشر، فإن هذا الشّكل الأخير من الاعتراف يتعلّق بما نراه فريدًا أو خاصًّا. ويبرز ذلك في عاطفة الحب التي يكنُّها شخص ما لشخص آخر. ومثلما كانت الحرّية، في الاعتراف العمومي عند بِتيت، هي «نفي-الهيمنة»، فإن الحب بدوره -بوصفه يمثِّل أحد أشكال الاعتراف الشخصي الخاص- قد يجسِّد، في العلاقة بين الرجل والمرأة، الترياق أو العلاج للهيمنة الذكورية القائمة غالبًا

84 Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford Political Theory (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1997).

85 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in: Isaiah Berlin, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Edited by Henry Hardy; with an Essay on Berlin and his Critics by Ian Harris (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 166-217.

86 Lazzeri and Caillé, p. 100.

87 Pettit, p. 96.

88 Lazzeri and Caillé, p. 101.

في هذه العلاقة. ويرى بورديو في دراسته **الهيمنة الذّكورية**، وتحديدًا في تجربة الحبّ أو الصداقة، نوعًا من «الهدنة الإعجازية، حيث تبدو الهيمنة مهيمَنًا عليها، أو بالأحرى ملغاة، و[يبدو] العنف الرجولي مخفَّفًا [...]»[٨٩]. وفي علاقات الحب والصداقة، ثمّة اعتراف متبادل، بعيدًا عن حالة الصّراع أو النّزاع مع الآخر. ففي علاقة الحبّ، «اعتراف متبادل، وتبادل التبريرات للوجود ولمبررات الوجود، وشهادات متبادلة عن الثّقة»[٩٠].

تغطّي هذه الأشكال أو المجالات الثلاثة من الاعتراف (الاعتراف الاجتماعي غير الرسمي، الاعتراف السياسي أو العمومي الرسمي، الاعتراف الشخصي أو الخاص بالأفراد) معظم، وربّما جميع، نماذج الاعتراف التي تتناولها نظريات الاعتراف المعاصرة. والأسئلة التي يمكن أن يثيرها مثل هذه التصنيفات هي: ما العلاقة القائمة، أو التي يمكن إقامتها، بين هذه الأشكال من الاعتراف؟ هل يمكننا الحديث عن تشابك بينها، أم أن كلًّا منها يشكّل «جزيرة» منفصلة عن الأخرى؟ وهل يمكن إقامة نوع من التراتبية بينها؟ وهل تقتضي الإجابة عن هذه الأسئلة أن نأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي (الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ... إلخ) الذي يجري الحديث عن الاعتراف به، أم أن في الإمكان الوصول إلى هذه الإجابة، مع غضٍ للنظر، جزئيًا أو كليًا، عن مثل هذا السياق؟ وما المكانة التي يشغلها، أو التي يمكن أو ينبغي أن يشغلها، مفهوم الاعتراف في الفلسفات أو النظريات الاجتماعية أو السياسية أو الأخلاقية المعاصرة؟

نحو دراسة العدالة بوصفها اعترافًا

يمكن القول، بخصوص السؤال الأخير، إن مفهوم الاعتراف أو فكرة الاعتراف أصبحا شائعين جدًّا في تلك الفلسفات أو النظريات؛ والفكرة موجودة، بدرجة أو بأخرى، حتى لدى من لا يمكن تصنيفه على أنه من مفكّري الاعتراف أو فلاسفته. وقد ظهر ذلك واضحًا في عرض الأشكال الثلاثة السابقة من الاعتراف، حيث جرى اللجوء غالبًا إلى أفكار ونظريات مفكرين وفلاسفة لا يشغل لديهم مفهوم الاعتراف مكانة مركزيةً أو محوريةً (رولز، هابرماس، بتيت، بورديو). فعلى سبيل المثال، إن فكرة الاعتراف، في نظرية رولز، مستنبطة من مبادئ العدالة، وتالية عليها، وهي ثانوية مقارنةً بها. وكذلك حال فكرة الاعتراف في نظرية التواصل عند هابرماس. وقد عملت نظريات الاعتراف المعاصرة على تجاوز نظرية العدالة عند رولز ونظرية التواصل عند هابرماس، في ميدان الفلسفة السياسية والأخلاقية، وفي ميدان النظرية الاجتماعية النّقدية.

وفي قولنا بوجود «نظريات الاعتراف»، نحن نختلف مع بول ريكور الذي قال في كتابه **سيرة الاعتراف**: «لا وجود لنظرية للاعتراف جديرة بهذا الاسم، بالطّريقة التي توجد فيها نظرية أو عدّة نظريات للمعرفة»[٩١]. وفي اختلافنا مع هذه الرّؤية، نحن نتّفق، مع بول كوبن[٩٢]، في أن نظرية الاعتراف قائمة منذ **فينومينولوجيا الروح**[٩٣] الهيغلية، ومع كريستوفر زيرن، في أن هذه النظرية أصبحت الآن «نموذج بحث ناضج ومؤسَّس

---

٨٩ بيار بورديو، **الهيمنة الذكورية**، ترجمة سلمان قعفراني؛ مراجعة ماهر تريمش (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ١٦٢.
٩٠ المصدر نفسه، ص ١٦٥.

91 Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 11.

92 Paul Cobben, *The Nature of the Self: Recognition in the Form of Right and Morality*, Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 91 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 2009), p. 2.

٩٣ ثمّة ترجمتان عربيتان لهذا الكتاب. الأولى هي ترجمةٌ قديمةٌ نسبيًا وغير كاملة: جورج ويلهام فريدريك هيجل، **فينومينولوجيا الفكر**، ترجمة وتعليق مصطفى صفوان (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)؛ والثانية هي ترجمةٌ حديثةٌ وكاملةٌ: غِيُورْغ فِلْهِلْم فِرِدْرِيشْ هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العوْنلّي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦).

جيدًا في الفلسفة»[٩٤]. وعلى الرغم من تباين اهتمامات نظريات الاعتراف المعاصرة، وانشغالاتها، فإنها جميعًا تتّفق في ما يتعلق بنقطة مهمّة تمثّل محورًا أساسًا من محاور هذه الاهتمامات والانشغالات، والمسلّمة أو الأساس الذي تنطلق هذه النظريات منه، وهو الأطروحة القائلة إن اعتراف الآخرين بي ونظرتهم إلي يساهمان مساهمة كبيرة ومؤثّرة في صوغ علاقتي بذاتي وبالآخرين. وانطلاقًا من هذه الفكرة، تبحث نظريات الاعتراف في معنى الاعتراف بالآخر، وأشكال هذا الاعتراف، وكيفية مساهمته في صوغ علاقة الإنسان بذاته وبغيره. وربّما أصبح من الواضح، جزئيًا ونسبيًا على الأقل، معقولية الربط الوثيق بين الاعتراف والعدالة، أو تناول العدالة انطلاقًا من مفهوم الاعتراف ومن النظريات التي تتناوله. فكما هي حال الاعتراف، ترتبط العدالة عمومًا بالعلاقة بين البشر، إنْ على مستوى الأفراد أو على مستوى الجماعات، أو حتى على مستوى المؤسّسات والكيانات الجمعية. والسؤال هنا هو: إلى أي حدٍّ يمكن أن يصبح مفهوما العدالة والاعتراف قابلين للاستبدال، أحدهما بالآخر، بحيث يكون ثمّة عدالة بقدر ما يكون هناك اعتراف؟ وهل يمكن لمفهوم الاعتراف أن يغطّي جميع ميادين العدالة وأبعادها ومستوياتها، كما يراهن هونيث، أم أن قدراته الدلالية لا تغطّي سوى ميدان العدالة الثّقافية، كما تردّ بحزمٍ نانسي فريزر (N. Fraser)؟

لقد اعتبر ألكسندر كوجيف في قراءته أو تأويله[٩٥] لفلسفة هيغل في **فينومينولوجيا الروح**، أن محرِّك التّاريخ كامن في الرغبة في الاعتراف أو في النضال من أجل الحصول عليه. واستند فرانسيس فوكوياما إلى هذه القراءة، ليقول إن انتصار الديمقراطية الليبرالية الغربية يمثِّل «نهاية التاريخ»، لأن هذه الديمقراطية تحقّق الاعتراف الذي يصبو إليه مواطنوها، وهي بذلك تطفئ محرّك التاريخ، وتوقفه عن العمل نهائيًا. وبعد اتضاح وجهة التاريخ وغايته، لم يبق أمام المجتمعات الأخرى، من وجهة نظر مؤلِّف **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**[٩٦]، إلّا اللحاق بركب المجتمعات الغربية الديمقراطية التي وصلت إلى «ذروة التقدّم التاريخي». لكن، إذا كان الصراع من أجل الاعتراف صراعًا لتجاوز حالة ما من الظلم، فهل ثمّة إمكانية فعلية وحقيقية للتخلُّص أو الخلاص من جميع أشكال الظّلم الأساس، وبشكلٍ حاسم ونهائي؟ وهل تجسِّد الديمقراطيات الليبرالية الغربية «الجنّة المنشودة» التي يختفي معها كلُّ ظلم، وكلُّ نضال من أجل إزالته وتحقيق العدل؟ إن تبنّي الأطروحة القائلة إن النضال من أجل الاعتراف هو محرِّك التاريخ لا يفضي، بالضرورة، إلى الحديث عن نهاية حالية أو مستقبلية وممكنة لهذا التاريخ. وهذا ما نجده، على سبيل المثال، عند إيكاهيمو الذي، مع تأكيده أن الاعتراف الاجتماعي هو محرِّك التقدُّم التاريخي، لا يعتقد بإمكانية توقّف هذا المحرك عن العمل، ويرى -مع ماركل وتيولي- استحالة توقّف النضال من أجل الاعتراف به وإشباع الرغبة فيه، بشكل كامل[٩٧].

يمكن لدراسة الدّلالات اللّغوية والاصطلاحية لمفهوم الاعتراف أن تكون تمهيدًا ملائمًا لبحث موسَّع في العلاقة بين العدالة والاعتراف. ويتطلّب هذا البحث، الذي نعمل على إنجازه، الكشف عن الأساس الفلسفي لنظريات الاعتراف المعاصرة، والمتمثِّل في فلسفة كلٍّ من روسّو وآدم سميث وفيخته وهيغل. وانطلاقًا من هذا الكشف، يمكن تناول النظريات التي ترى العدالة من منظور الاعتراف. ويظهر ذلك، لدرجة أو لأخرى، في

---

94 Schmidt am Busch and Zurn, eds., Introduction, p. 1.

95 Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Assembled by Raymond Queneau; Edited by Allan Bloom; Translated from the French by James H. Nichols, Agora Paperback Editions (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980).

٩٦ فرانسيس فوكوياما، **نهاية التّاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشايبي؛ إشراف ومراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣).

97 Ikäheimo, pp. 357-359.

«**سياسة الاختلاف**» التي نادت بها أيريس ماريون يونغ[٩٨]، وفي «**سياسة الاعتراف**» التي قال بها تايلور[٩٩]، وفي «**سياسة التعدّدية الثقافية**» التي دعا إليها ويل كيمليكا[١٠٠]. فكلُّ سياسة من هذه السياسات -التي تحيل، في النهاية، على الرّغم من تعدُّد أو اختلاف أسمائها، على شيءٍ واحد، من وجهة نظر بريان باري، أحدّ أشدّ نقّاد هذه السياسات[١٠١]- ترمي إلى رفع ظلم ما، وإحلال العدالة محلّه. ولا يمكن لأي بحث يتناول العلاقة بين العدالة والاعتراف أن يتجاهل أبحاث هونيت التي تؤسِّس لما يمكن اعتباره أوسع نظرية عن الاعتراف، في النظرية الاجتماعية النقدية والفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة. وإضافة إلى كتابه الرئيس **النّضال من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للصراعات الاجتماعية**، نجد في مناظرة أكسل هونيت مع نانسي فريزر[١٠٢]، تعبيرًا نموذجيًا عن مدى اهتمام نظريات الاعتراف المعاصرة بمسألة العدالة، وبالتّنوّع الكبير في الاتجاهات والأفكار، في هذا الخصوص. وأخيرًا، يمكن لفكرة «العدالة بوصفها اعترافًا» أن تكون أساسًا لنظرية شاملة عن العدالة، لا تقتصر على دراسة الأشكال الثّقافية-الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقليدية من العدالة فحسب، وإنما تتناول أيضًا مفهومي أو ميداني «**العدالة العالمية أو الكونية**» و«**العدالة الانتقالية**»[١٠٣].

98 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

99 Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in: Charles Taylor [et al.], *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Edited and Introduced by Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

100 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Political Theory (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995).

١٠١ بريان باري، **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية**، ترجمة كمال المصري، ٢ ج، عالم المعرفة؛ ٣٨٢ و٣٨٣ (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، ٢٠١١)، ج ١، ص ١٩.

102 Nancy Fraser and Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, Translated by Joel Golb, James Ingram and Christiane Wilke (London; New York: Verso, 2003).

103 Christian Nadeau, "Conflits de reconnaissance et justice transitionnelle," *Politique et Sociétés,* vol. 28, no. 3 (2009), pp. 191-210, and Frank Haldemann, «A Different Kind of Justice: Transitional Justice as Recognition,» (Global Fellows Forum, NYU School of Law, 7 February 2006).

عبد الرحيم الشيخ *

تفكيك «التركيب»: تحوُّلات الخارطة في المرئيات الفلسطينية[١]

تقرأ هذه الدراسة تحوُّلات الخارطة الفلسطينية في المخيالين الثقافي والسياسي منذ بدايات انهيار المشروع الوطني الفلسطيني سنة ١٩٧٤ وحتى قبول فلسطين دولة، غير عضو، مراقبةً، في الأمم المتحدة سنة ٢٠١٢، وتحلّل، تنافذيًا، مظاهر تشظّي الخارطة الفلسطينية، وتشوُّه مسمَّياتها في التعبيرات السياسية والفنية لدى الفلسطينيين على مستويات: الفكرة، والتقنية، والجمالية. وفيما يحيل النظر في تحوُّلات الخارطة في الخطاب السياسي إلى وطأة «الواقعية السياسية» في تصورات حل «المسألة الفلسطينية» بدولة على خط هدنة سنة ١٩٦٧، يفيد تأمل تحوُّلات الخارطة في الخطاب الفني بإمكانية تجاوز تلك «الواقعية السياسية» نحو «الواقعية الجمالية» التي تطرح تصورًا ثقافيًا لحلّ «القضية الفلسطينية» المتمركزة حول نكبة ١٩٤٨ كنظام حدثي تأسيسي محيل إلى ذاته: هويةً، وذاكرةً، وخارطة.

«كنا طيبين وسُذَّجًا.
قلنا: البلادُ بلادُنا، قلبُ الخريطة، لن تصاب بأيِّ داءٍ خارجيٍّ...
سقط القطارُ عن الخريطة، واحترقتَ بجمرة الماضي. وهذا لم يكن غزوًا!
ولكني أقولُ: وكلُّ ما في الأمرِ أني لا أُصدِّقُ غير حدسي».
محمود درويش

---

* أستاذ الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بير زيت، فلسطين.

١ هذه الدراسة هي جزء من مشروع بحثيّ مطوَّل قُدِّمت خلاصاته وخطاطات أقسامه المختلفة في المؤتمر السنوي الأول للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لذي انعقد في الدوحة في ٢٤-٢٦ آذار / مارس ٢٠١٢، بعنوان: «الهوية واللغة في الوطن العربي». ويستهدف البحث المطوَّل، بعنوان: «متلازمة كولومبوس وتنقيب فلسطين: جينيالوجيا سياسات التسمية الإسرائيلية للمشهد الفلسطيني»، دراسة الكيفية التي تمت بها عمليات «التطهير الاسمي» الإسرائيلي للمشهد الفلسطيني كما يظهر في اللافتات الإرشادية على الطرق ضمن هندسة لغوية استعمارية، وكيفية مواجهتها والرد عليها بهندسة فلسطينية لغوية مضادة. للمزيد، انظر: عبد الرحيم الشيخ: «متلازمة كولومبوس وتنقيب فلسطين: جينيالوجيا سياسات التسمية الإسرائيلية للمشهد الفلسطيني،» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، السنة ٢١، العدد ٨٣ (صيف ٢٠١٠)، ص ٧٨-١٠٩، و«فاعلية الخطاب الحقوقي الفلسطيني المقاوم (١٩٩٧-٢٠١٠) في إعاقة الهندسة اللغوية الإسرائيلية لعبرنة المشهد الفلسطيني،» **مجلة الأبحاث** (بيروت)، العددان ٥٨-٥٩ (٢٠١٢)، ص ٦١-١٠٨.

«في تلك الإمبراطورية بلغت مهنة رسم الخرائط حدَّ الكمال إلى درجة صارت فيها خارطة قضاء واحد تغطِّي فضاء مدينة بأسرها. ومع مرور الزمن، غدت هذه الخرائط غير وافية بالحاجة، فعملت أكاديمية واضعي الخرائط على رسم خارطة للإمبراطورية بمساحة الإمبراطورية نفسها بحيث تُقَارَنُ فيها النقطة على الخارطة بمثيلتها على الأرض. غير أن الأجيال اللاحقة، غير آبهة برسم الخرائط، استثقلت هذه الخارطة... ودونما قلة احترام لها، هجرت الأجيال الخارطة، وتركتها لقسوة الشمس والمطر. أمّا اليوم، فلا تزال الـمِزَقُ البالية المتبقية من هذه الخارطة موجودة في الصحارى الغربية، تحتمي بها الوحوش الشاردة والـمُعدمون البِلا بيت... لكن ليس ثمة، على طول البلاد وعرضها، أي أثر لعلم الجغرافيا!»

خورخي لويس بورخيس

مفتتح: هوية الخارطة في المرئيات الفلسطينية (السؤال، النظرية، التحوُّلات)

لقد أدّت التحوُّلات الهائلة في الجغرافيا الفلسطينية، وخاصة بعد قرار التقسيم سنة ١٩٤٧، إلى تحوُّلات مماثلة في حقول المعاني السياسية والاجتماعية والثقافية للهوية الفلسطينية، خاصة في تصويرها لهذه الجغرافيا وذاكراتها المختلفة، وما يعبِّر عنهما من خرائط. وعلى الرغم من حضور خارطة فلسطين التاريخية في المرئيات الفلسطينية (من خرائط فعلية، وشعارات لمنظمة التحرير الفلسطينية وفصائلها، وغيرها من الحركات الوطنية الفلسطينية، والاتحادات، وملصقات، وطوابع، ونصوص مناهج مدرسية، وتسميات للفضاء العام وعلاماته، وأدلة سياحية، وأعناق عرائس...)، فإن المشهد الفني الفلسطيني كان حقلًا ميدانيًا أخصب لأكبر هذه التحوُّلات على صعيد إنتاج تمثيلات جديدة لخارطة فلسطين، ولا سيما عبر وسيط «التركيب» أو «الأعمال الإنشائية» (Installation) التي يصفها تيار نقدي فني سائد كـ«عملية تهشيش فني» تعادل، موضوعيًا، عملية سياسية مماثلة أدّت إلى إيصال المشروع الوطني الفلسطيني إلى أقسى درجات هشاشته وأقصاها.

هنا، تبرز أسئلة تلفُّها المفارقة على شاكلة: كيف أدّى الانهيار السياسي والثقافي للخطاب الفلسطيني ما بعد سنة ١٩٧٤، وخاصة بعد اتفاق أوسلو وقيام السلطة الفلسطينية سنة ١٩٩٤، إلى تشظِّي الخارطة الفلسطينية، وتشوُّه مسمَّياتها في الخطاب السياسي، وفي المرئيات الفلسطينية في الفضاءات الخاصة والعامة؟ وكيف أدّى تراجع الحصاد السياسي للمشروع الوطني الفلسطيني إلى تمكين بعض المقولات الثقافية والفنية، ولربما على نحو تعويضي، في تناولها للخارطة؟

ليس ثمة سبيل لفرضيات كبرى في هذا المقام، غير أنه ابتداءً بظهور «خارطة الطريق» في المشهد السياسي، ومرورًا بتفكيك الخارطة في أعمال «التركيب» في المشهد الفني، وانتهاءً بـ«سقوط القطار عن الخريطة» عن آخر المشهد الشعري، يفقد الفلسطينيون، يومًا بعد آخر، إحساسهم بجدوى الخارطة في معظم إحالاتها الواقعية والمجازية. ولـمّا كان استقصاء تشوُّه الخارطة وتلاشيها من المشهد الواقعي والسياسي والثقافي، والفني أمرًا غير متحصَّل كليًا في مثل هذه الدراسة، فإن التركيز سينصبُّ على أعمال التركيب، التي كانت ثيمتها المركزية الخارطة، في المرئيات الفلسطينية.

على هذا الأساس، تسعى هذه الدراسة، عبر استدراجها نظريات البلاغة والمكان، إلى نقد هذه التحوُّلات عبر قراءة بلاغية–بصرية في الخطابين السياسي والثقافي للمرئيات الفلسطينية، بعد أن تتبيّن قصة ظهور «خارطة فلسطين التاريخية» بين «التبعية العثمانية» والاستعمارات الغربية المركزة أوروبيًا التي تخلّقت في كنفها دولة الاستعمار الاستيطاني–إسرائيل و«خارطتها». هنا، تتوسل هذه الدراسة ثلاث مقولات نظرية تضيء: «البلاغة المادية» لترصد تحوُّلات الخارطة في المخيال السياسي؛ «الأمكنة المتغايرة» لترصد الخارطة في المخيال الثقافي؛ «فضاء الذاكرة» لتفسِّر تحوُّلات الخارطة في المخيالين على مستويات: الفكرة والتقنية والشاعرية.

على صعيد تحوُّلات الخارطة في المخيال السياسي الفلسطيني، تعرض الدراسة تعدد التعبيرات السياسية عن الخارطة في كمّ هائل من النتاجات والمفارقات على المستويين الرسمي والشعبي في فلسطين وخارجها: من ظهور مفهوم «خارطة الطريق» بباعته الكثر وشُراته القلّة، مرورًا بمسار تحوُّلات منظمة التحرير الفلسطينية إلى السلطة الفلسطينية بين الشعار والشاعرية، وبالملصق الفلسطيني في ذهابه وإيابه؛ وظهور أكبر خارطة لفلسطين في العالم في أصغر «دولة» في غزة، وانتهاءً بحضور «العودة» في خارطة المخيم.

تتحول الدراسة، بعد تنافذية الفكر، إلى تنافذية المخيال، لتنتقل من مفارقات تحوُّلات الخارطة في المخيال السياسي الفلسطيني إلى مثيلاتها في المخيال الثقافي–الفني، منتهجةً ثلاثة تصورات للمكان، هي: التصوُّر الفراغي والتصوُّر الوجودي، وهما في الغالب تلقائيان ولم يكونا موضوعًا للخيار، أكان في الخطاب الرسمي أم في الخطاب الشعبي، يتلوهما تصوُّر ثالث هو التصوُّر المهندس اجتماعيًا للمكان الخارطي الذي ساد تصويرَ الخارطة في المرئيات الفنية. هنا، ترصد الدراسة انشغال الفلسطينيين بالأرض، قضيةً وموضوعةً وقيمةً، وهو الانشغال الذي كان، ولا يزال، الأبرز في تاريخهم الوطني، وقد انعكس على معظم الفنون البصرية الفلسطينية. غير أن الأرض وخارطتها شهدتا حضورًا لافتًا في عديد من الأعمال الفلسطينية، وخاصة تلك الأعمال التي اتّخذت من أسلوب «التركيب» وسيطًا لها لـ «إعادة» تصوير خارطة فلسطين. هنا، تعيد الدراسة النظر في نماذج متقدمة من هذه التصويرات مضاءةً بمقولاتها النصية والبصرية، وبمقولات نظرية تكاد الأعمال نفسها تستدعيها استدعاءً، فتتناول أعمال: رنا بشارة وتينا شيرويل وفيرا تماري وجون (أبو) حلقة وخالد حوراني وسليمان منصور وميرنا بامية وصبحي زبيدي، مع تناصّات كلٍّ منهم، الفنية منها والنظرية، وذلك قبل أن تختم بملاحظات نقدية بشأن الفكرة والتقنية والشاعرية.

الخارطة والفن في دولة القومية: فلسطين نموذجًا

في دولة القومية الحديثة ومستعمراتها السابقة، تعبِّر الخارطة في المخيال السياسي عن فضاء واقعي ذي بُعد سيادي ثبوتي، في حين تعبِّر في المخيال الثقافي عن فضاء افتراضي ذي بُعد تأديبي تحوُّلي، لتشكِّل الخارطة في المخيالين رمزًا للكرامة الوطنية دائم التشكُّل. وفي ظل شرط استعماري بامتياز، كالشرط الفلسطيني، تقود تحوُّلات الخارطة السياسية إلى تحوُّلات ملموسة أكثر في التمثيلات الثقافية للخارطة ذاتها التي قلّصتها سياسات السيادة والتأديب. في سياق كهذا، تتيح الأدوات المنهجية في حقلي البلاغة، الخطابية وغير الخطابية، والفضاء، الواقعي والافتراضي، قراءةً مُعاينَةً لتحوُّلات المشروع السياسي والثقافي في آن معًا.

ومع أن هذه الدراسة تسعى إلى نقد هذه التحوُّلات عبر قراءة بلاغية – بصرية، فإنها لا تدشِّن مقولة أن هذه التحوُّلات للخارطة واستخداماتها في بادئ الأمر هي خصوصية فلسطينية، ذلك أن استخدام الخارطة وتحوُّلاتها في الفن غير محصور في البلاد الخاضعة لشروط استعمارية. ومؤدّى القول هنا أن ازدياد الاهتمام بالخارطة،

وخاصة في ما بعد الحرب العالمية الثانية، جاء في سياق الترسيمات السياسية والعسكرية لدولة القومية، أكان في المركز الأوروبي أم في المستعمرات الجريحة، في أربع رياح الأرض. وقد دفعت هذه الترسيمات بالفنانين إلى تشرُّب هذا الوله والرد عليه خرائطيًا[٢].

لقد استُخدمت الخارطة في ما يعرف بـ«فنّ (السكان) الأصليين» في أكثر من مكان في العالم كردٍّ بصريٍّ على تحوُّلات الخارطة التي أحدثتها الاستعمارات الغربية المركزة أوروبيًا. وفي حين جرت قراءة هذه الأعمال كـ «تحف» و«تذكارات» استشراقية، و«استغرابية» أحيانًا بما تحيل إليه المفردة من ازدواج ومفارقة، أنّى كان المستعمِرون الذين كانوا يتربصون بها لجمعها في مقتنياتهم الفردية أو في متاحف الإمبراطورية في المركزِ الأوروبي، كان السكان المحليون يتّخذونها صنعة وطنية كآلية دفاع تعمل على سدانة الذاكرة الوطنية التي تشكِّل الخارطة الأصلانية، قبل التقسيمات الاستعمارية التي فُرضت عليها، موقعَ القلبِ منها[٣]. وهنا، لا بد من الإشارة إلى أن الخارطة استُخدمت في السياق الفني، إلى جانب المتحف، لتعبِّر عن التشكُّل التاريخي للأمّة، أكانت في المركز الاستعماري أم في أطراف المستعمرات العاثرة الحظ والضحية للتاريخ[٤]. وفي كثير من الأعمال الفنية، وما لحقها من مقولات نقدية، تم جمع الشعري مع اللاشعري لتغيير صورة الخارطة «النمطية» في أذهان المتلقّين، إذ «لكلٍّ خارطته الخاصة جدًا» كما يعبّر الفنان والسينمائي الفلسطيني صبحي زبيدي، حيث يمكن للعمل الفني أن يجمع بين البصري والكتابي من غير سوء[٥].

غير أن لخارطة فلسطين قصة ذات خصوصية بالغة بين «التبعية العثمانية» والاستعمارات الغربية التي تمركزت أوروبيًا وتخلّقت في كنفها إسرائيل. ومع أن هذه الدراسة ليست بحثًا في جينيالوجيا الخارطة الفلسطينية، فإنه لا بد من الإشارة إلى دراسة سليم تماري الحصيفة التي تربط بين تكوُّن «فلسطين التاريخية» و«أهلها» قبيل الحقبة الاستعمارية الأوروبية واتفاق سايكس-بيكو سنة ١٩١٦، وتأثير ذلك التصـوير العثماني لفلسطين، على غرار دراسات شبيهة في أفريقيا ومناطق أخرى من العالم[٦].

يبني تماري مقولته على وثيقة عثمانية، بعنوان: **رسالة فلسطين** (*Filastin Risalesi*) نُشرت في سنة ١٩١٥ في المطبعة العسكرية بالقدس، وكانت بمنزلة الكتاب العسكري السنوي لفلسطين في بداية الحرب العظمى، خاصة لضباط القوات الخاصة في فيلق الجيش الثامن. يشير تماري إلى أن هذه الوثيقة، تتميّز -علاوة على كونها مسحًا جغرافيًا وديموغرافيًا للإقليم الذي شكّل الخاصرة الجنوبية لمسرح العمليات العسكرية في الحرب العالمية الأولى، واحتوائها على جداول إحصائية وخرائط طبوغرافية وإثنوغرافية لفلسطين- باحتوائها على مكوِّنين استثنائيين آخرين يوضحان «الطريقة التي نُظر من خلالها إلى فلسطين وسوريا من إسطنبول من قبل القيادة

---

2 William Joseph Rankin, “After the Map: Cartography, Navigation, and the Transformation of Territory in the Twentieth Century,» (Ph. D. Dissertation, Harvard University, Committee on History of Science, Engineering and Architecture, 2011).

3 Ana Pulido Rull, “Land Grant Painted Maps: Native Artists and the Power of Visual Persuasion in Colonial New Spain,” (Ph. D. Dissertation, Harvard University, Cambridge, 2012), and Rhoda Rosen, “Mapping Dystopia: Maps, Museums and the Nation,” (Ph. D. Dissertation in History, University of Illinois at Chicago, 2009).

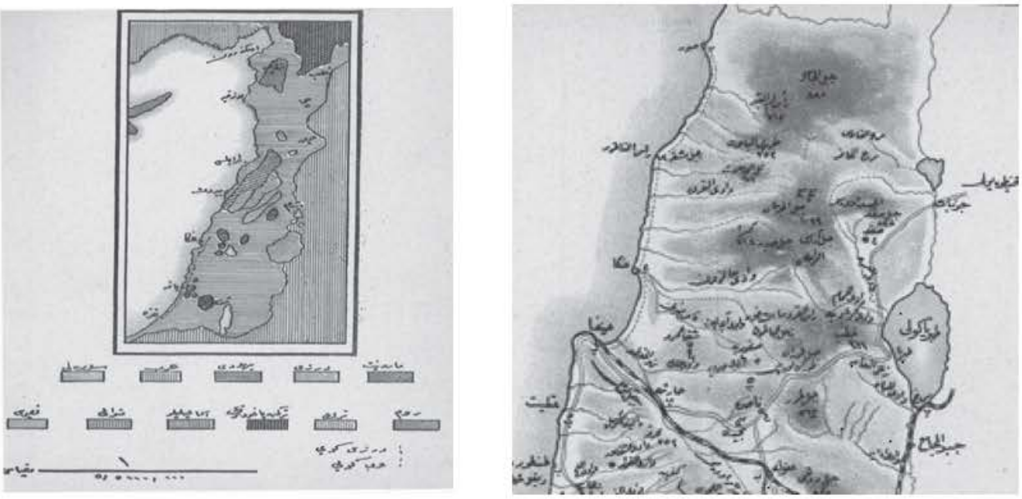
4 Lisa Claire Davis Allen, “The Color of Nationalism: The Use of Formal Elements as a Vehicle for Projecting National Identities in Early Modern European Maps and Paintings,” (Ph. D. Dissertation, University of Texas at Arlington, 2001).

٥ للاطّلاع على تجارب فنية مشابهة تم فيها توظيف الخارطة مع النص، انظر: Kathryn A. Cowles, «Maps and Transcripts,» (Ph. D. Dissertation, University of Utah, Dept. of English, 2009).

٦ سليم تماري، «الرؤية العثمانية لفلسطين: الترسيم العثماني الإثنوغرافي لفلسطين وسورية،» ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، السنة ٢١، العدد ٨٤ (خريف ٢٠١٠)، ص ٥٣-٧٢، و Diane S. Butler, «Of Bodies and Borders: Images of Africans on Early Modern Maps,» (Ph.D. Dissertation, Cornell University, Ithaca, 2004).

العثمانية الجديدة في أعقاب الثورة الدستورية في العام ١٩٠٨. أمّا المكوِّن الأول، فهو خارطة عامة للبلاد تمتد فيها الحدود لأبعد من تخوم متصرفية القدس التي كانت، إلى حينه، المعيار التحديدي لفلسطين. وأمّا الحدود الشمالية لهذه الخارطة، فقد اشتملت على مدينة صور ونهر الليطاني، وبذا، فقد شملت الخارطة على الجليل بكامله وأجزاء من جنوب لبنان، وكذلك أقضية نابلس، وحيفا، وعكا، التي كانت كلها جزءًا من ولاية بيروت حتى نهاية الحرب. وأمّا المكوِّن الاستثنائي الآخر للرسالة، فهو خارطة سكانية تعرِّف سكان فلسطين وسوريا الساحلية حسب الهوية العرقية، والطائفية، والملِّية»[٧].

يقارن تماري **رسالة فلسطين** بأدلة استخباراتية للقوات البريطانية والألمانية وكتب أدلة سياحية، لكنه يؤكد أن الخرائطية العثمانية، وخاصة في **رسالة فلسطين**، من حيث نظرتها إلى الحدود والثغور والسكان، وإن شابها في كثير من الأحيان بُعد استشراقي ديني، «تميزت، إلى جانب كونها مسحًا للبلد عسكريًا ولوجستيًا، بغنى محتواها الخرائطي المشتمل على خطاطات طبوغرافية سياسية منفصلة، وأكثر من ذلك، وعلى نحو استثنائي، باحتوائها على خطاطات إثنوغرافية. وقد استخدمت معظم الخرائط الرسمية للأقاليم السورية تعبير (فلسطين) للدلالة على منطقة قيد التشكّل في متصرفية القدس وتتخطّاها، أي المنطقة المحصورة في ولاية بيروت من الشمال، وولاية سورية من الشرق، وفي سيناء (صحراء التيه) من الجنوب. هذا، وقد حددت **رسالة فلسطين** اشتمال فلسطين على سناجق عكا (الجليل)، ونابلس، والقدس (الشريف). وبذلك، وسّعت الحدود العثمانية لفلسطين، على نحو واضح، لتشمل مقاطع مهمة من إقليم بيروت المحدد بنهر الليطاني. ولا شك أن هذا الترسيم يتناغم مع التحديد الأوروبي للأرض المقدسة، ويتوافق، بأقل من ذلك، مع التصورات اليهودية التوراتية لـ'أرض إسرائيل' التي اعتيد على جعلها تغطي مساحة أكبر من ذلك بكثير. (كما) تمتاز الخرائطية العثمانية لفلسطين وسورية بتاريخها الغني وتوافقها مع الأصول الإسلامية والأوروبية»[٨].



صورة (١): خريطة شمال فلسطين (يمين)، والخريطة الإثنوغرافية لفلسطين والساحل السوري (يسار) في رسالة فلسطين (القدس: المطبعة العسكرية ١٩١٥)

تستمد أطروحة تماري أهميتها، كذلك، من التشديد على أن الترسيم الخرائطي لفلسطين كان في أوّله لغايات عسكرية ومسحية إثنوغرافية، ولم يكن لأهداف سياسية كما هي الحال الآن. وقد أكدت ذلك مقولات صهيونية

٧ تماري، ص ٥٥.
٨ المصدر نفسه، ص ٦٢.

تبدو نقدية للوهلة الأولى؛ إذ أشار ميرون بنفينستي إلى بُعد آخر من أبعاد تعاضد المشروع الاستعماري الصهيوني مع صنوه الغربي المركز أوروبيًا، فأكد أن رسم خرائط الإمبراطورية البريطانية كان أساسًا لعمل لجنة الأسماء الإسرائيلية للمشهد الفلسطيني. فمنذ أولى الخرائط الرسمية التي أُعدت في الإمبراطورية لإيرلندا في سنة ١٦٥٣، من أجل تسمية الأراضي ومصادرتها لمصلحة الإمبراطورية، «سار المسَّاح جنبًا إلى جنب مع الجندي البريطاني، وفي بعض الأحيان أمامه»(٩). كما إن صلف الإمبراطورية دعا مسَّاحيها إلى تصنيف الأراضي التي لم تكن معروفة لديهم، بعكس ما يؤكده تماري عبر الوثيقة التاريخية **رسالة فلسطين**، كـ «أراض بيضاء» غير مكتشفة (Terra Incognita)، وتلوينها بالوردي إشارة إلى ضمِّها إلى ملْكية الإمبراطورية.

بناء على ذلك، لم تكن مصادفة أن الخارطة التي شكّلت الأساس لعمل لجنة الأسماء الإسرائيلية في النقب الفلسطيني كان قد أعدّها أشهر شخصيتين في تاريخ الإمبراطورية البريطانية، وهما: هربرت كيتشنر، وت. إي. لورنس (لورنس العرب)، لرئيس بعثة المساحة الاستكشافية الكابتن فرانسيس نيوكومب من سلاح الهندسة الملكي بين سنتي ١٩١٣ و١٩١٤، وقد تم إنجازها بغطاء مدني بإدارة «صندوق استكشاف فلسطين» استمرارًا لعمل الجيولوجي إدوارد هول في سنة ١٨٨٣، والمسَّاح التشيكي ألوا موسيل بين سنتَي ١٨٩٥ و١٩٠٢ (١٠). وللإمعان في عسكرة المعرفة الجغرافية، استخدم الجيش البريطاني هذه الخارطة في الحرب العالمية الأولى، وكذلك عصابات الهاغاناه، كما أنها شكّلت، كما يؤسس بنفينستي، الأساس للخرائط الأكثر تفصيلًا التي رسمها الجيش الإسرائيلي بعد احتلاله المنطقة. وتجاوز عمل عضوين صهيونيين لدى الجمعية الجغرافية الملكية المناداةَ بعبرنة المشهد الفلسطيني في السياق البريطاني، إلى القيام بمهمات تجسسية؛ إذ كان يجري في المكاتب السرية لرسم الخرائط نسخُ المعلومات عن الخرائط البريطانية، وإنتاج خرائط عبرية للاستخدام في عمليات الهاغاناه. وقد ضُبطت تلك الخرائط عندما استولى البريطانيون على أرشيف الهاغاناه في سنة ١٩٤٦.

تنافذية الفكر: قراءة الخارطة بين البلاغة والفضاء

لا شك أن تتبّع جينيالوجيا خارطة فلسطين التاريخية يمنح دارس تمثيلات هذه الخارطة في المرئيات الفلسطينية مفاتيح تاريخية لا غنى عنها لفهم تحوُّلاتها، بيد أن التاريخ يُفصح عن تركيب الخارطة، ولا يُفصح، إلّا لمامًا، عن «إعادة تركيبها–تفكيكها» في المخيالين السياسي والثقافي. لذلك، ثمة ضرورة ملحة لتوسُّل مقولات نظرية مساندة لخطيَّة التاريخ وعناده الوثائقي. هنا، لا بد من الإشارة إلى أن هناك اتجاهات نقدية تقول بإمكان سحب المقولات النظرية، حتى بأدق تفاصيلها المنهجية، في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية على دراسة التمثيلات البصرية للهوية والذاكرة(١١). وهنا، تتصدر حقول البلاغة والفلسفة والجماليات قائمة المداخل التحليلية للمرئيات بوصفها شفرات نصيَّة وغير نصيَّة تحيل إلى ديناميات السياسة وأشكال السلطة وحركة التاريخ. كما أن المرئيات، نصيَّة وغير نصيَّة، تُستخدم كوسائل بلاغية لإيصال رسائل سياسية وحضارية في حالات تناحر الهويات السياسية على تاريخ ليس في وسعه إلّا أن يكون علمانيًا، وذاكرة منذورة أبدًا لأن تكون مقدَّسة(١٢).

---

٩ ميرون بنفينيستي، **المشهد المقدس: طمس تاريخ الأرض المقدسة منذ ١٩٤٨**، ترجمة سامي مسلم (رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، مدار، ٢٠٠١)، ص ٣٩.

١٠ لمزيد من التفصيلات، انظر: Edward Hull, *Mount Seir, Sinai and Western Palestine* ([London]: R. Bentley and son, 1889), pp. 199-222, and S. Newcombe, "Report," *Palestine Exploration Quarterly* (London) (1914), pp. 128-133.

١١ انظر، على سبيل المثال، الدليل المنهجي عبر الحقلي لدراسة المرئيات وتأويلها: Gillian Rose, *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials* (London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications, 2007).

١٢ انظر بعض التطبيقات العملية على ذلك في: Amy Diane Propen, «The Map, the Mill, and the Memorial: A Rhetorical Study of the Visual and Material,» (Ph. D. Dissertation, University of Minnesota, Minneapolis, 2007).

تحوُّلات الخارطة في المخيال السياسي الفلسطيني

لقد أنتج تعدُّد التعبيرات السياسية عن الخارطة الفلسطينية كمًا هائلًا من المفارقات على المستويين الرسمي والشعبي في فلسطين وخارجها. وجرَّاء هذا التعدّد، يُسْتَدْعَى مفهوم «البلاغة المادية» الذي طوَّرته كارول بلير، عبر إعادة تعريف رهيفة لمفهوم النص، لتدمج، إضافة إلى الخطاطات الكتابية المطبوعة، نتاجات فنية مادية قادرة على إنفاذ المعنى، وهو مفهوم ربما يكون الأفضل في رصد هذا التنوُّع؛ فبلير تسعى إلى توسيع مفهوم البلاغة من الأشكال القولية في قوالبها المكتوبة، إلى الأشكال المادية في تشكيلاتها المرئية على شكل حضاري[١٣]. هنا، يتحوَّل تعريف البلاغة من شفرة ترميزية قولية إلى شفرة بصرية منعكسة عن تعبير مادي متعيِّن يحمل رسالة بلاغية تؤدي غاية سياسية. وعليه، فإن البلاغة المادية تساهم في فهم الرسائل السياسية التي قد تكون استُهْلِكَت في البلاغة القولية. وفي السياق الفلسطيني، يؤكد رشيد الخالدي هذه المقولة النظرية، من دون أن يستنفدها، في بحثه المهم بشأن «الرسائل السياسية في الطوبوغرافيا المبنية في القدس»[١٤]، إذ يجادل فيه بأن دولة الاستعمار الاستيطاني (إسرائيل)، شأنها شأن غيرها من محتلي فلسطين العابرين، وشأن الهيمنات «التي تعاقبت [على فلسطين ومشهدها] لكنها لم تتشابه»، كما يؤسس سمير أمين، نحت إلى تمرير رسائل سياسية عبر ما بنته من طوبوغرافيا على أرض القدس خاصة، وبقية أراضي فلسطين التاريخية عامة. وقد ردَّ الفلسطينيون برسائل بلاغية مادية، طوبوغرافية وفنيّة، على تلك الرسائل الإسرائيلية في مختلف مواقع وجودهم في حدود فلسطين التاريخية وفي الشتات.

قبل المعاينة التفصيلية لهذه التحوُّلات، تجدر الإشارة إلى بعض المفارقات السياسية والفنية التي تؤكِّد أن المشروع الوطني الفلسطيني لم يُهْزَم، بل إن «الوطنيين» الفلسطينيين هم الذين هُزِموا حين هجروا مشروعهم عبر انزلاق متراصف إلى عالم «الواقعية السياسية»؛ ففي حين تقوم لجنة التنميط في سنة ١٩٩٧، بتقسيم فلسطين إلى ١٤ محافظة[١٥]، وتُذكر فيها القدس على استحياء، ويستعر الجدل، الذي يتخذ في الغالب طابع المساجلة العقيمة، بشأن شكل الخارطة في المناهج المدرسية الفلسطينية،[١٦] تقوم حكومة غزة بإطلاق أكبر خارطة في العالم. وفي حين يتحلل بعض الأحزاب من الخارطة في شعاره، وكذلك السلطة الفلسطينية كتحوُّلٍ عن منظمة التحرير الفلسطينية، يقوم الاتحاد العام للكتّاب والأدباء الفلسطينيين في سنة ٢٠١٠ باسترجاع الخارطة وشعار الكفاح المسلح.

من المؤكَّد أنه لا يمكن تشخيص هذه الثنائية بـ«المفارقة» فحسب، ذلك أن «المفارقة» لا تُحَدِّثُ عن تاريخها الخاص، بل تعلن نفسها توتّرًا حدثيًا بين نصَّين فقط. لكن استعادة عابرة لمفهوم «الخسارة» على المستوى الوطني قد تصلح مدخلًا لفهم هذه الثنائية–المفارقة؛ فالراحل محمود درويش لم يكن منظِّرًا ثقافيًا خالصًا، على الرغم من مساهماته الثقافية التي فعلت فعلها حتى في أعلى المستويات السياسية الفلسطينية تاريخيًا، لكن ومضاته الشعرية

١٣ لمزيد من التفاصيل حول صدقية هذه المقولة في فضاءين حضاريين مختلفين، انظر: Carole Blair, "Contemporary U.S. Memorial Sites as Exemplars of Rhetoric›s Materiality," in: Jack Selzer and Sharon Crowley, eds., *Rhetorical Bodies* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1999), pp. 16-77, and Carole Blair, Marsha S. Jeppeson and Enrico Pucci, "Public Memorializing in Postmodernity: The Vietnam Veterans Memorial as Prototype," *Quarterly Journal of Speech,* vol. 77, no. 3 (1991), pp. 263-288.

١٤ لمزيد من التفاصيل، انظر: رشيد الخالدي، «الرسائل السياسية في الطوبوغرافيا المبنية للقدس،» **الكرمل**، العدد ٦٠ (٢٠٠٠)، ص ٢٢-٣٤.

١٥ لمزيد من التفصيلات، انظر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، **دليل التجمعات السكانية الفلسطينية** (رام الله: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، ١٩٩٧)، ص ٩-١١.

١٦ لمزيد من التفصيلات، انظر: عبد الرحيم الشيخ، محرر، **المنهاج الفلسطيني: إشكالات الهوية والمواطنة** (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)، ٢٠٠٨).

تصلح مدخلًا لتنظير نقدي هائل في السياق؛ فخلال الاجتياحات الإسرائيلية الوحشية للمدن الفلسطينية في أوج انتفاضة الأقصى سنة ٢٠٠٢، أنجز درويش قصيدته التسجيلية «حالة حصار»، وجاءت إحدى شذراتها وصفًا للحالة الفلسطينية بميزان من ذهب:

«خسائرُنا: من شهيدين حتى ثمانيةٍ
كلَّ يوم،
وعشرةُ جرحى
وعشرونَ بيتًا
وخمسونَ زيتونةً،
بالإضافة للخلل البنيوي الذي
سيصيبُ القصيدةَ، والمسرحيةَ، واللوحةَ الناقصةْ»[١٧]

لا تحيل هذه المقطوعة الشعرية إلى إحصاء الانتصارات، إذ في الحرب لا أحد يربح، بل ثمة طرف تكون خسائره أقل من الطرف الآخر يدعوه أهل البلاغة «المنتصر»، فيما يخلعون كثيرَ الخسائر من بلاغتهم، ويخلعون عليه وصف «المهزوم» أو «المنهزم». لم يسلِّم درويش يومًا بالهزيمة، بل وصف نفسه في أكثر من سياق بأنه «شاعر شعب طروادي،» لكنه كان صيادًا ماهرًا في إحصاء الخسارات. وهذه المقطوعة الشعرية تصف خسائر(نا)، وتحيل إلى أن خسارة البشر، والحجر، والشجر (على نحو ترتيبي) تتلوها خسارة بنيوية في الوعي والذائقة متمثلةً في «القصيدة» و«المسرحية» و«اللوحة الناقصة».

لقد فات درويش، وكم فاته، خسارة كبرى تسبق هذه الخسارات كلها، وتؤسس لها، بل وتدشِّنها، وهي: خسارة المقولة السياسية التي ينبغي أن تكون بوصلة العمل الوطني، ومرصد خساراته، وضمادة جرحه في المستويات التي عدّدتها هذه المقطوعة. لكن اختصاص هذه المقالة إنما ينحصر، على وجه التحديد، في رصد «الخلل البنيوي» الذي أصاب «اللوحة الناقصة» كتجلٍّ من تجليات خلل المقولة السياسية التي يصفها بعضهم بـ«انهيار المشروع الوطني»، وحقُّ الوصف أن يكون «انهيار الوطنيين القائمين على المشروع قبل اكتماله».

«خارطة الطريق»: باعةٌ كثر ولا شُراة!

في ظلّ تراجع استخدام خارطة فلسطين التاريخية في القاموس السياسي الفلسطيني، ساد استخدام نوع جديد من الخرائط، كـ«خارطة الطريق»، وهي وثيقة سياسية أعدتها «اللجنة الرباعية الدولية للسلام في الشرق الأوسط». ويتلخص فحوى «خارطة الطريق» التي أعلنتها اللجنة الرباعية في ٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣ بـ«تحقيق الرؤية المتمثّلة في وجود دولتين، إسرائيل وفلسطين، تعيشان جنبًا إلى جنب في سلام وأمن»، كما جاء في الرسالة المرفقة بنص «خطة خارطة الطريق» من الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان إلى رئيس مجلس الأمن الدولي في ٧ أيار/ مايو ٢٠٠٣. ومع أن مصير هذه «الخارطة» التي قسّمت الخارطة التاريخية لفلسطين، هو مصير عدد هائل من «مبادرات السلام» بشأن فلسطين، فإن وتيرة استخدام المصطلح أنشأت لاهوتًا سياسيًا خاصًا متعلقًا به، وخاصة في محافل المفاوضات، «كبيرها» و«صغيرها».

١٧ محمود درويش، **الأعمال الجديدة** (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٢٠٦.

صورة (٢): مقاطع من «مَن يشتري خارطة الطريق من أجل السلام في فلسطين» لرنا بشارة، عمل تركيبي (٢٠٠٥)

غير أن هذا اللاهوت كُسر في التعبير الفني على يد الفنانة الفلسطينية رنا بشارة، ابنة ترشيحا، في عملها التركيبي «من يشتري خارطة الطريق من أجل السلام في فلسطين، ٢٠٠٥». فعبر استخدام البقايا الجافة لنبتة الصبّار الفلسطينية، الثيمة المتكررة في أعمالها، تكثّف بشارة الدلالات الماثلة لـ«جفاف الصبر» الذي شكّل خارطة جديدة لفلسطين جعلها تتسع لـ«دولتين تعيشان جنبًا إلى جنب». تتدلى ألياف الصبّار من السقف بخيوط سوداء، وأشلاء صبّار جافة تحاكي تذرر الخارطة الفلسطينية، والحواجز العسكرية، والجغرافيات الذبيحة للأرض الفلسطينية، كمقدمة إنشائية لمقولة بشارة: «ألياف الصبّار الجافة والـمُخاطة [كذا]، ترمز إلى فلسطين والـ ٥٣١ قرية التي دُمرت خلال النكبة وبعدها. إنها تمثّل الهيكل العظمي لفلسطين التاريخية، للأسف هذه هي الدولة الفلسطينية العتيدة-المقطّعة الموصّلة»[١٨]. تتلاعب بشارة بالمصطلح الإنكليزي «Who buys» أي «من يشتري»، تندُّرًا بعبثية توالي «مقترحات» السلام و«مبادراته» في الشرق الأوسط، ومراوغتها، وتعرض الخارطة للبيع، كما عرض الفنان الفلسطيني خليل رباح قطعًا تحاكي جدار الفصل العنصري الإسرائيلي للبيع في أحد أعماله الفنية.

من المنظمة إلى السلطة: الشاعرية والشعار

إن خارطة بشارة وصبّارها لا يعكسان فقط صبرها على اختفاء الخارطة التاريخية من خطاب السياسيين الفلسطينيين، واستبدالها بـ«خارطة الطريق» وقاموس هائل رديف من المصطلحات ذات العلاقة، بل يعكسان أيضًا حالة عامة اختفت فيها أيقونة الخارطة، أو كادت، من كثير من مواقعها الأثيرة؛ فمنذ انطلاقة منظمة

١٨ انظر كلمة الفنانة حول العمل على موقع الإلكتروني لـ لاجاليري الافتراضي لجامعة بيرزيت: <http://virtualgallery.birzeit.edu/artist_of_the_month?mart_id=95627>.

التحرير الفلسطينية في ٢٨ أيار/ مايو ١٩٦٤، اتخذت الفصائل الفلسطينية المشكّلة لها، وما تفرّع منها بانشقاقات داخلية أو بتغيُّر في التسميات أو تحوُّلات في استراتيجيات العمل وتكتيكاته، شعارات تتضمن قيم العمل الوطني المستند إلى الميثاق الوطني الفلسطيني لسنة ١٩٦٨. وقد برزت في هذه الشعارات عناصر مشتركة، أهمها: أيقونة خارطة فلسطين التاريخية؛ ألوان العلم الفلسطيني (الأحمر، والأسود، والأبيض، والأخضر)؛ صور البندقية، إشارة إلى الكفاح المسلح بوصفه نهجًا وطنيًا وحيدًا لتحرير فلسطين، بالإضافة إلى اسم الحركة أو الحزب وبعض المكوّنات الفرعية للشعار، ومنها خارطة العالم العربي في شعارات الحركات ذات النهج القومي.

صورة (٣): شعارات من حقبة ما قبل أوسلو (من اليمين إلى اليسار):
منظمة التحرير الفلسطينية، حركة التحرير الوطني الفلسطيني - فتح، حركة أبناء البلد، حركة المقاومة الإسلامية - حماس

ومن فصائل المنظمة التي تضمّن شعارُها خارطةَ فلسطين التاريخية كعنصر مركزي، إضافة إلى شعار المنظمة كإطار تمثيلي جامع: حركة التحرير الوطني الفلسطيني- فتح؛ الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين؛ الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين؛ الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين- القيادة العامة؛ جبهة التحرير الفلسطينية؛ جبهة النضال الشعبي؛ طلائع حرب التحرير الشعبية - قوات الصاعقة؛ الحزب الشيوعي الفلسطيني - الثوري. كما إن حركات غير منضوية تحت لواء منظمة التحرير الفلسطينية، كحركة المقاومة الإسلامية - حماس، وحركة الجهاد الإسلامي لتحرير فلسطين، وحركة أبناء البلد في فلسطين المحتلة سنة ١٩٤٨، تضمّنت خارطة فلسطين التاريخية. وتنضاف إلى شعارات هذه الحركات والفصائل شعارات بعض الاتحادات الفلسطينية التاريخية ذات العلاقة بالمنظمة، نحو: الاتحاد العام للكتّاب والأدباء الفلسطينيين؛ الاتحاد العام لنقابات عمال فلسطين، ولاحقًا اتحاد نقابة أساتذة الجامعات الفلسطينية؛ اتحاد الجاليات الفلسطينية في أوروبا، فيما اكتفى الاتحاد العام لطلبة فلسطين بالعلم مكوّنًا مركزيًا لشعاره.

صورة (٤): شعارات من حقبة ما بعد أوسلو (من اليمين إلى اليسار):
السلطة الفلسطينية، الاتحاد الديمقراطي الفلسطيني -فدا، التجمع الوطني الديمقراطي، المبادرة الوطنية الفلسطينية

ومن الجدير بالملاحظة أن بعض فصائل المنظمة لم يُضمِّن خارطة فلسطين التاريخية في شعاره لأسباب أيديولوجية، كالحزب الشيوعي الفلسطيني الذي اكتفى بالرموز الشيوعية والاشتراكية كاللون الأحمر والمنجل والمطرقة، مع العلم أن الحزب تبنّى، بعد تغيير اسمه إلى «حزب الشعب الفلسطيني»، شعارًا جديدًا يتضمن ألوان العلم الفلسطيني، حاله حال الحركات السياسية الجديدة الوليدة بعد اتفاق أوسلو وتأسيس السلطة الفلسطينية؛ فحزب التجمُّع الوطني الديمقراطي في فلسطين المحتلة سنة ١٩٤٨ وتجمُّع المبادرة الوطنية الفلسطينية، مثلًا، ضَمَّنَا شعاريهما ألوان العلم الوطني الفلسطيني، في ما لم يظهر ذلك على شعاريِّ الحركة الإسلامية والجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة، حال هذه الحركات حال الاتحاد الديمقراطي الفلسطيني- فدا الذي اختار ما يشبه شجرة الزيتون شعارًا له من دون الإحالة على الخارطة أو العلم (الذي يظهر أحيانًا على شكل قوس مقلوب تحت الشعار). ولا عجب في ظاهرة استبدال خارطة فلسطين التاريخية بالعلم الوطني أو بعض تنويعات ألوانه؛ إذ إن السلطة الفلسطينية ذاتها اتخذت من النسر، الذي يمثّل العلم الوطني الفلسطيني قلبه، شعارًا لها، وهو نسر لا يطير إلّا بـ«تصريح» على أي حال!

الملصق الفلسطيني: الذهاب والإياب

لم يقتصر استخدام الخارطة في المرئيات الفلسطينية على شعارات الفصائل والحركات السياسية الفلسطينية، بل جاوزه نحو استخدامها في الدعاية الوطنية من خلال الملصقات. وقد دُرِسَت جماليات الملصق الفلسطيني في سياقات الفن والأدب، وبخاصة في إطار الشهادة، على أيدي فلسطينيين وغير فلسطينيين. ففي جهد يعاين تحوُّلات الفلسطيني بين «الحياة المقبرة» و«المقبرة الحيَّة» يفجعنا فيصل درَّاج، ابن الجاعونة، بمقالة-قصيدة عصية على التكثيف أو الاختزال تتساءل: «إلى أين يذهب الشهداء؟» يقارب فيها مقولة الشهادة ومنتهى صاحبها مقاربةَ المثقف العصامي، مقاربةً تعالج الفكرة والسلطة ومساحة الحلم، وتسبر ما بينها من علاقة لا يتيح لها الانتظام المرُّ إلّا الشهيد- الفكرة أو الفكرة-الشهيد[١٩].

وفي دراسة نادرة أخرى، يتتبع محمود أبو هشهش، ابن عراق المنشية ووليد مخيم الفوَّار، سيرة الشهداء ومسيرتهم بين براغماتية السياسة وجمالية الشهادة وبلاغتها، ويتصفح الملصق الفلسطيني، بعين رولان بارت «الأسطورية»، نظريًا، وبعينه هو التي تفكك «الأسطورة الفلسطينية» كما تتبدّى في رموز الملصق وعلاماته المتورطة في «أسطورة» المقاومة والفداء الفلسطينية[٢٠]. هنا، يعبر الفلسطينيون إلى فردوسهم المشتهى عبر ما يرسمونه ويدشنونه على صور شهدائهم وملصقاتهم، فتكون الملصقات وسيلة أخرى من حمل السفينة على مواصلة المسير.

أمّا المشروع الأكثر اكتمالًا وشمولية للملصق الفلسطيني، فقد دشَّنه الأميركي دان والش بدعم أوَّليٍّ من الراحل إدوارد سعيد، وذلك عبر دراسة أكاديمية لدرجة الماجستير من جامعة جورج تاون في واشنطن، والموقع الإلكتروني المتخصص الذي يحمل الاسم ذاته، وهو مشروع ابتدأه والش منذ سبعينيات القرن

١٩ انظر: فيصل درَّاج، **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٦).

٢٠ للمزيد من التفصيلات، انظر: Mahmoud Abu Hashhash, «On the Visual Representation of Martyrdom in Palestine,» *Third Text,* vol. 20, nos. 3-4 (Special Issue): *The Conflict and Contemporary Visual Culture in Palestine and Israel (2006),* pp. 391-403.

وهذه المقالة هي جزء من دراسة جامعية مطولة حاز بها الباحث درجة الماجستير في الفنون وإدارة المؤسسات الثقافية من جامعة شرق لندن. انظر: Mahmoud Abu Hashhash, «Poetics and Politics in the Visual Representation of Martyrdom in Palestine,» (Thesis, City University of London, London, 2004).

الماضي إلى أن جاوزت محتوياته اليوم ما ينوف على ٣٠٠٠ ملصق فلسطيني يعود تاريخ بعضها إلى سنة ١٩٠٠ [٢١].

صورة (٥): أمثلة ملصقات تحتوي على خارطة فلسطين من بداية الثورة الفلسطينية حتى اللحظة

تظهر خارطة فلسطين في هذه الملصقات متعددة اللغات والمنشأ من الإسبانية إلى الفارسية؛ ملصقات تبيِّن التوتر الصراعي في الحكاية الوطنية الفلسطينية بين حركة التحرر الوطني الفلسطيني والحركة الصهيونية على المكان، فتتضمن خرائط بالعبرية تعِد «القادمين الجدد» بأرض اللبن والعسل، وملصقات تبرز فيها الخارطة كحاضنة تظهر قيم النضال الفلسطيني في ذروة سنامها المعبَّر عنها بالكفاح المسلح؛ وملصقات تبيِّن الملابس التقليدية في فلسطين وتوزيعاتها، وملصقات تشكِّل الخلفية البصرية لدعوة إلى مؤتمر، أو تظاهرة، أو فعالية مناصرة للشعب الفلسطيني. وفي تحوُّل جريء لبعض الملصقات الفلسطينية الحديثة، تظهر الدعوة بوضوح إلى (استـ)عادة الترويج لقيم الكفاح المسلح لتحرير فلسطين، كما يظهر في بعض ملصقات حافظ عمر، أحد أبرز وجوه الحراك الشبابي في فلسطين، وهي الملصقات التي تستعيد الخارطة التاريخية كاملةً كمحاكاة لشكل فوهة بندقية الكلاشنكوف، ومتضمِّنة عبارة «بالبندقية نعود إلى فلسطين»، كما تظهر في الملصقات التي تستخدمها حركات التضامن الدولية، من جنوب أفريقيا حتى شمال اسكندنافيا، وهو ما يُظهِر تقلُّص الخارطة الفلسطينية منذ سنة ١٩٤٧ وحتى اللحظة.

غزة: «ما أكبر الفكرة، ما أصغر الدولة!»

على الرغم من تلاشي الخارطة شيئًا فشيئًا عن شعارات الأحزاب السياسية الفلسطينية، فإن ثمة تعبيرات مضادة ومفارقة لتلك الظاهرة؛ ففي العاشر من أيار/ مايو ٢٠١٢، أزاحت «دائرة شؤون اللاجئين في حركة حماس» في غزة الستار عن «أكبر خارطة في العالم لفلسطين ستدخل موسوعة غينيس للأرقام القياسية». وقد جاء بفكرة الخارطة وصمَّمها الشاب عبد الله حمد الذي شغله المشروع عدة سنوات «من أجل المساهمة في إحياء الثقافة والتراث الفلسطيني ليبقى في ذاكرة الأجيال القادمة، وغرس خارطة فلسطين في عقول وقلوب الأجيال القادمة، لأنها قلب العروبة والإسلام». وقد استثمرت هذه الخارطة والخطاب المصاحب لها في مقولات السياسيين في غزة[٢٢].

---

٢١ انظر الموقع الإلكتروني لأرشيف الملصق الفلسطيني ولرسالة الدكتوراه لصاحب الفكرة ومؤسس الموقع، دان والش: Daniel J. Walsh, «The Palestine Poster Project Archives: Origins, Evolution and Potential» (Thesis, Master of Arts, Georgetown University, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Washington, DC, 2011), and <http://www.palestineposterproject.org/>.

٢٢ لمزيد من التفصيلات حول هذا الحدث، انظر: «غزة تدخل موسوعة «جينيس» بأكبر خارطة لفلسطين،» الشعب الجديد، ٢٠١٢/٥/٩، على الموقع الإلكتروني: <http://elshaab.org/thread.php?ID=23413>.

صورة (٦): رئيس وزراء غزة إسماعيل هنية مع متديني ناطوري- كارتا؛ أكبر خارطة فلسطين في العالم في غزة (٢٠١٢)؛ الرئيس الفلسطيني محمود عباس ونموذج حجري لخارطة فلسطين

تأتي مفارقة تدشين هذه الخارطة كواحد من أرقام غينيس القياسية، بعد قرابة ٦٦ عامًا من كتابة خورخي لويس بورخيس لرائعته الشهيرة Del rigor en la ciencia سنة ١٩٤٦، متأثرًا بقصيدة لويس كارول الشهيرة The Hunting of the Snark، ومستثمرًا كل ما فيها من عبث فني وتحايل على التاريخ والجغرافيا في آن معًا وعلى الرغبة في صنع خارطة بحجم الإمبراطورية. كما تأتي في ظل مفارقتين أخريين: الأولى، في حفل افتتاح دورة الألعاب العربية لسنة ٢٠١١ في العاصمة القطرية الدوحة في ٩ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١، وقد حضره رئيس السلطة الفلسطينية، بعد عرض خارطة فلسطين مجزوءة في شطرين يمثّلان الضفة الغربية وقطاع غزة، وذلك خلال عرض الشريط الترحيبي بالوفد الفلسطيني (ممثّل الفلسطينيين في جميع جغرافيات فلسطين التاريخية والشتات) المشارك في البطولة. وقد أثار هذا السلوك استياءً عامًا في فلسطين وخارجها، ليس احتجاجًا على تصميم ديفيد أتكنز، المخرج الاسترالي الشهير، لافتتاح البطولة، بل على دولة قطر ومساهمها بعرض خارطة لا تمثل سوى ٢٢ في المئة من مساحة فلسطين التاريخية، ربما بسبب علاقاتها بإسرائيل والولايات المتحدة الأميركية. وأمّا المفارقة الأخرى، فكانت تداول ملصق يدين «خارطة دولة فلسطين غير العضو في الأمم المتحدة» على شبكات التواصل الاجتماعي بُعيد قبول فلسطين كدولة غير عضو في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢ في الجمعية العامة للأمم المتحدة، وذلك بعد فشل مسعى الفلسطينيين في طلب دولة كاملة العضوية في ٢٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١. ينقسم الملصق إلى نصفين، يشتمل نصفه الأيمن على خارطتي الضفة الغربية وقطاع غزة باللون الأسود ومنفصلتين على خلفية شعار الأمم المتحدة، فيما يشتمل النصف الأيسر على خارطة فلسطين التاريخية باللون الأحمر، وقد كُتب على الملصق: «لكم دولتكم ولي وطني»!

صورة (٧): خارطة تقلُّص ألوان العلم الفلسطيني بتقدُّم الزمن (يمين)؛ وأخرى تسخر من دولة فلسطين دولة غير عضو في الأمم المتحدة (يسار)- ٢٠١٢

خارطة المخيم: حضور العودة

غير أن تشظّي الخارطة في الضفة و«اكتمالها» في غزة، لم يحُوْلا دون احتفاظ المخيمات الفلسطينية بها كاملة كما نصّبها التاريخ، وبمادة حجرية لا يبدو أنها تزول أو تدول. هنا، ليس «مفتاح العودة» العملاق وحده هو ما يميّز مدخل مخيم عايدة في بيت لحم، أو في مخيم المغازي في غزة، أو كثير من قرى فلسطين، بل ثمة نصب حجري هائل يحاكي خارطة فلسطين التاريخية على مدخل مخيم الدهيشة، وهو «صرح الشهيد – خارطة فلسطين» من تصميم الفنان عدنان الزبيدي، وثمة عديد من الجداريات التي تجمع بين الرسوم الكاريكاتورية للفنان الشهيد ناجي العلي وبعض الرسوم الجدارية التي تتضمن خارطة فلسطين التاريخية في المنتصف، مضافًا إلى جانبيها أسماء القرى الفلسطينية المدمّرة التي شُرِّد أهلها إلى مخيمات بيت لحم.

وإذا كان دأب الفلسطينيين تدشين النصب التذكارية، بالخارطة وغيرها، لإحياء ذكرى قراهم ومدنهم المدمّرة والسليبة منذ نكبة ١٩٤٨، فقد عمدت المقاومة [الإسلامية] اللبنانية، متمثّلة في حزب الله، بتخليد ذكرى الشهداء الذين قضوا خلال مسيرة العودة في ١٥ أيار/ مايو ٢٠١١ في مارون الراس عند الحدود مع شمال فلسطين المحتلة، في إشارة إلى وحدة الدم الفلسطيني واللبناني في معركة التحرير والمقاومة. وقد رفع حزب الله مجسمًا لخارطة فلسطين التاريخية تتوسطها صور الشهداء، كُتب تحتها «عائدون حتمًا» بالعربية، والجملة ذاتها، مترجمة إلى العبرية، لكن بأحرف معكوسة الترتيب، إملائيًا وإسناديًا: (حتمًا عائدون)! ورُفعت عليها أعلام فلسطين ولبنان يتوسطهما علم حزب الله، تخليدًا للشهداء الستة الذين قضوا برصاص جيش الاحتلال الصهيوني في مسيرة العودة.

صورة (٨): صور لمرئيات الخارطة (من اليمين إلى اليسار) في: مخيم الدهيشة – بيت لحم، مارون الراس – جنوب لبنان، مخيم الدهيشة – بيت لحم (٢٠١٢)

تنافذية المخيال: الخارطة من السياسي إلى الثقافي

إن مفارقات تحوُّلات الخارطة في المخيال السياسي الفلسطيني، إنْ في صوره الخطابية المباشرة أو في تمثيلاته البصرية ومرئياته ذات الشحنة السياسية الصافية، لا يمكن سبر جوانبها عبر أطروحة «البلاغة المادية» فحسب، ذلك أن التعدد في شكل التحوُّلات (من إعادة إحياء أيقونة خارطة فلسطين التاريخية في الخطاب الشعبي

ومرئياته إلى هجران الخارطة، فكرة وبرنامجًا وأيقونة، في الخطاب الرسمي ومرئياته) إنما يعكس تباينًا في تصوُّر ما تحيل إليه الخارطة من مكان. لذلك، فإن هندسة المكان، في إطاره الوطني التقليدي، إنما تتناغم مع الخطاب الوطني التقليدي من حيث البلاغة السياسية، فيما الأمكنة، بحسب النماذج المغايرة في قراءة المكان، هي خطابات ما بعد وطنية، في الغالب.

بالنظر إلى مجموعات التحوّلات الخمسة السابق تفصيلها في المخيال السياسي، يمكن رصد فهمين أو تصوُّرين للمكان الخارطي، هما: التصوُّر الفراغي والتصوُّر الوجودي، وهما في الغالب تلقائيان ولم يكونا موضوعًا للخيار، أكان في الخطاب الرسمي أم في الخطاب الشعبي، غير أنه يتلوهما تصوُّر ثالث، هو التصوُّر الـمُهَنْدَس اجتماعيًا للمكان الخارطي الذي ساد على تصوير الخارطة في المرئيات الفنية.

الإحالة الأولى، القليلة التواتر في تصوُّر الخارطة في المخيال السياسي، هي المفهوم الفراغي للمكان (The Geometrical Space)، ويصوِّر المكانَ محايدًا، حيزًا ثلاثي الأبعاد ذا قابلية لاستيعاب الأشياء في داخله، كما كانت الحال في تصوير الخارطة في الألعاب الرياضية العربية في قطر، مثلًا، أو خارطة «فلسطين» الدولة الجديدة في الأمم المتحدة. ولعل هذا التصوُّر يتقاطع مع التجريد الإغريقي لمفهوم المكان ككيانية مستقلة، وللدقة منفصلة، عن دائرة الفعل الإنساني، إلّا لمامًا، كما أسس أفلاطون.

أمّا **الإحالة الثانية**، والغالبة على المخيال السياسي، فكانت على المفهوم الوجودي للمكان (The Existential Space) بوصفه تخليقًا لمجموعة من السمات الفيزيائية البحت لمرجعية الخارطة المكانية، وهذه السمات هي مجموعة العلاقات التي تربط صاحب الخطاب بالأمكنة المحايثة له. هنا، يطفو الفهم الأرسطي للمكان، بوصفه «موقعًا» (Topos) محدودًا ومتناهيًا في عالم محدود ومتناهٍ، تتحدد فيه الأشياء، ومنها الخارطة، بموقعها الحصري في الذهن، وليس بالضرورة بإحداثياتها الديكارتية. بكلمات أخرى، يفرض هذا النموذج فهمًا خاصًا للمكان على أنه مرجعية لا مفرَّ منها للواقع، فلا يغدو المكان ببساطةٍ فراغًا، ولكنه حقل دائم التغيُّر تبعًا لحركة الجسم وموقعيَّته. إنه نقطة المرجعية الوجودية للأشياء التي من خلالها، ومن خلالها فقط، يمكن أن يعرِّف المكان، ويُعرَف، ويمكن الحكم على الموجود (أو الذات) بخاصية «الانوجاد» (الاستقرار) أو عدمه (اللااستقرار). هنا، تتلبسنا هذه الحالة-الإحالة في معظم تصويرات الخارطة في المخيمات الفلسطينية وعلى مداخلها. ولعل هذا متعلق بمقولة كريستيان شولتز بأن الإحساس بالمكان هو الذي يؤسس لثبوتية صورة المحيط في ذهن الإنسان أو عدمها. والتالي، إن «تصوُّر المكان إنما يتشكَّل جرَّاء الوضع التحايثي بين موقعية الذات المباشرة والمكان الوجودي العام. عندما يتزامن وجودنا المباشر مع مركز المكان الوجودي، فإننا، نحن البشر، نحيا حالة الانوجاد التي نسمّيها البيت. إذا لم نحس بهذه الحالة، فإمّا أن نكون على الطريق إلى البيت، أو في مكان آخر، أو نكون قد ضعنا»[٢٣].

أمّا **الإحالة الثالثة**، فهي إلى المكان المهندَس اجتماعيًا (The Socially Constructed Space)، وهو تصوُّر للمكان يغاير تعريفه بوصفه الرياضي، الفراغي، البحت كما في الإحالة الأولى؛ أو بوصفه الرابط العقلاني والقرينة الوجودية لجسم ما أو ذات ما كما في الإحالة الثانية؛ إذ المكان هنا مُشْرَبٌ بعلائق تاريخية واجتماعية بها يتمّ تعريفه، ومن خلالها يمكن السكن فيه. وهذا هو ما نلاحظه في تصويرات الخارطة في المخيالين السياسي والثقافي على حدٍّ سواء، لكنه يبدو أكثر تأثيرًا في الخارطة العملانية وبعض التصويرات الفنية التي تتأثر بها. وبذلك،

23 Christian Norberg-Schulz, *Existence, Space and Architecture* (New York: Praeger, [1971]), p. 34.

يمكن القول إن المكان هو في آن معًا منتَجٌ بقوى تاريخية وثقافية، ومنتِجٌ لها. والتالي، يغدو المكان حقلًا دلاليًا تنتجه عوامل المواقعية والواقع والزمن والسلطة، كما يؤسس كل من ميشيل فوكو وهنري لوفيفر[٢٤] في مقولاتهما التي وظّفها باقتدار منظّرون فلسطينيون وإسرائيليون في دراسة إعادة إنتاج الفضاء الفلسطيني في ظل الشرط الاستعماري الصهيوني[٢٥].

تحوُّلات الخارطة في المخيال الفني الفلسطيني

كان انشغال الفلسطينيين بالأرض أبرز انشغال في تاريخهم الوطني الحديث. وقد انعكس هذا الانشغال على معظم الفنون البصرية الفلسطينية. غير أن الأرض وخارطتها شهدتا حضورًا لافتًا في كثير من الأعمال الفلسطينية، خاصة تلك الأعمال التي اتخذت من أسلوب «التركيب» وسيطًا لها لـ«إعادة» تصوير خارطة فلسطين. هنا، يُنظَر في نماذج متقدمة من هذه التصويرات مضاءةً بمقولاتها النصية والبصرية.

خارطة فلسطين للمبتدئين: رنا بشارة

بالرجوع إلى واحدة من التجارب الأولى على تنويعات ثيمة الخارطة لرنا بشارة، يمكن المرء أن يظفر بعملها التركيبي «خارطة» الذي قدَّمته في إطار «مسابقة الفنان الشاب لسنة ٢٠٠٠» (وقد سُمّيت لاحقًا «جائزة حسن حوراني»). انطلقت بشارة في عملها من تجربتها الشخصية، إذ تقول: «حبّي لطبيعة جغرافية فلسطين دفعني أنا ومجموعة من الأطفال لاكتشاف الوطن على طريقتنا الخاصة، فكنا من إحدى المجموعات العربية التي شاركت بمشروع 'تعرَّف على وطنك' بإرشاد إسرائيلي. مع كل الصعوبات التي واجهناها في جميع أنحاء الوطن، ونحن نتسلق الجبال ونعبر الوديان والجداول، لكنها كانت أسهل بكثير من لفظ أحد الأسماء المعبرنة، وكم كثيرة هي هذه الأسماء. كأطفال، كنا مجبرين على تعلُّمها ولفظها 'بالشكل الصحيح' والتي هي بالطبع مطابقة أو مشابهة للأسماء العربية المعهودة. فكنا دائمًا نسخر من هذه الأسماء المشوَّهة ونرجع إلى لفظها العربي، على طريقتنا الخاصة دون جدوى. مع كل حبّي للطبيعة، ومحاولاتي الكثيرة لاكتساب مخزون بصري جميل للوطن وللمشهد الفلسطيني لم أنجح حتى اليوم، وذلك لكثرة التشوهات التي حدثت لنا بصريًا ونفسيًا كأطفال. لكنني لا أزال قادرة على إعادة ترتيب ذاكرتي ومخيلتي، وها أنا أهدي أحد أعمالي المتواضعة لذاكرة الأطفال»[٢٦].

من الناحية التكوينية، يستند عمل بشارة إلى اللون والكتلة والتشكيل المتعدد؛ فجمع الوحدات التسع المكوِّنة للخارطة من جهة (على شكل لعبة الليغو) ينتج خارطة فلسطين التاريخية وقد ثُبتت عليها أسماء القرى والمدن الفلسطينية، القائمة منها والمدمرة. وجمعها من الجهة الأخرى، ينتج هيئة خارطة فلسطين التاريخية ملوَّنة برسوم

---

24 Michel Foucault: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1979), and "Of Other Spaces," *Diacritics*, no. 16 (Spring 1986), pp. 22-27, and Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Translated by Donald Nicholson-Smith (Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1991).

٢٥ وفي السياق الفلسطيني انظر أعمال كل من مفيد قسوم وإيال وايزمن: Mufid Qassoum, «Glocal Dialectics in the Production and Reproduction of the Palestinian Space,» (Ph. D. Dissertation in Urban Planning and Public Analysis, University of Illinois at Chicago, 2004), and Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation* (London; New York: Verso, 2007).

٢٦ محمود أبو هشهش وعمر القطان، محرران، **نحو أفق تشكيلي جديد في فلسطين: مسابقة الفنان الشاب للعام ٢٠٠٠** (رام الله: مؤسسة عبد المحسن القطان، ٢٠٠١)، ص ٥٤.

طفولية زاهية، فيما تنتج بعثرة الخارطة من كل جهة (على جوانبها) خارطة مجزّأة، لكنها لا تزال في مشهدها البانورامي العام تحتفظ بهيئتها التاريخية، فيما يعطي لون الخشب الطبيعي، مع بعض التلوينات المتداخلة على جوانب القطع المكوّنة لجوانب الخارطة المحيطية، تأثيرًا فنيًا خاصًا يضيف إلى تناسق الهيئة المرادة كل مرة، على الرغم من هواجس التقسيم السياسي الذي لا ينجح في جعل التاريخ «الجديد» يطرد الجغرافيا، أو يؤثر في تشكيل هيئتها العامة، وإن أثّر على نحو أو آخر في تضاريسها.

صورة (٩): «خارطة» - عمل تركيبي لرنا بشارة، رام الله (٢٠٠٠)

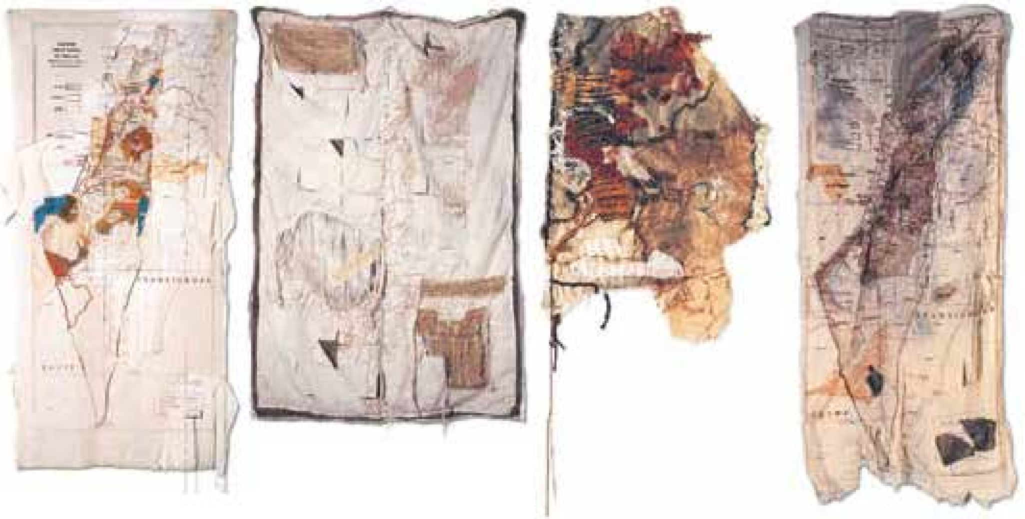
في هذا العمل المبكر لبشارة ، لا يبدو أن المنطلقات النظرية استغرقت العمل كثيرًا، بل يمكن ربط فكرة هذا العمل وتنفيذه ورسالته بالمفهوم الباشلاري للمكان، وهو مفهوم يُخَارِجُ الإحالات النظرية والنماذج التفسيرية لتحوّلات الخارطة في المخيال السياسي، وإن تقاطع نسبيًا مع مفهوم المكان المهندَس اجتماعيًا. فبشارة، كما باشلار، تهدّم البعد الفراغي الثلاثي البعد للمكان، كما تهدّم المفهوم الفوكوي لمسألة التأديب، إن في رسم الخارطة بمواقعها ومسمياتها «الحقيقية»، أو بنثر الخارطة وإعادة تركيبها عبر فعل «اللعب». بدلًا من ذلك، تزاوج بشارة بين المصدرين اللذين ركن إليهما فوكو في تحليله للمكان بالمناسبة، وهما: المعرفة العلمية والواقع العياني اللذان يشكلان مَعين المخيال الخلّاق الذي لا يتم تركيب المكان ولا الإحساس به إلا بتوسلهما.

على الرغم من تشكيل المعرفة العلمية والواقعية للمخيال الإبداعي في عمل بشارة، فإن هذين الواقعين لا يمثّلان وجودًا أصيلًا، لكنهما يمثّلان إحساسًا أصيلًا بالوجود، فلا الواقع الواقعي (Animus) ولا الواقع اللاواقعي (Anima) يمكن أن يكونا تمثيلًا للمكان[٢٧]؛ إذ المكان هو ما تنتجه الذاكرة الأليفة لهذين المصدرين من خلال إعادةٍ، هي لحظةُ استعادة، لتجربة عيش هذين الواقعين اللذين يمثّل امتدادُهما تعبيرًا عن الوجود الأصيل، وهو الصك الجمالي لذكرى الإحساس بالواقع الذي عاشته بشارة مرةً، وهو ما يُطلق عليه باشلار «البيت»، وهو ومجموعة الصور التي يستدعيها المخيال المبدع للذاكرة الأليفة. وعليه، فإن عمل بشارة يُنْطِقُ بفاعلية الزمن السكوني والمكان السكوني اللذين يسكنهما الحالمُ وتشكّلهما ذاكرتُه، الآن وهنا، ويستدرج المكانَ الحميميْ من الملجأ الذي ينشط فيه المخيال وتحتد فيه الذاكرة، ومكان نفي الوجود بالفعل لمصلحة الوجود بالقوة، مكان «الداخل» بامتياز: داخل «الذاكرة» وداخل الـ«بشارة» و«داخل» فلسطين.

27 Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, Translated from the French by Maria Jolas; Foreword by Etienne Gilson, Beacon Paperbacks ; 330 (Boston: Beacon Press, 1964), p. 143.

«جسدي خرقة الأرض، فيا خالق الخلائق خطني»: تينا شيرويل

إذا كانت بشارة قد استخدمت الخيوط، أداتيًا، لتجمع هياكل نبات الصبّار الفلسطيني وتعلّقها بين سماء صالة العرض وأرضها، وتعيد تركيب الخارطة بحسب ذاكرتها الأليفة لـ«داخلها» فقد عملت تينا شيرويل، المولودة في لندن والمقيمة في القدس، على تنفيذ علاقات القوة التي تحكم تشكيل الخارطة بالإبرة والخيط ضمن عملية نسج وفك يتركان بصماتهما على جسد الخارطة. ففي تقديمها لعملها «خرائط» الذي شاركت به في «مسابقة الفنان الشاب لسنة ٢٠٠٠» في مؤسسة عبد المحسن القطان، تقول شيرويل: «الخرائط وسيلة لتقديم صورة عن المشهد الطبيعي، وهي في ذات الوقت أداة قوة. إذا أخذنا الخريطة، أداة أو موضوعًا، فإن عملية تفكيكها يمكن أن تُقرأ كوسيلة لكشف وتضمين الإشارات المتعددة التي يحملها المشهد الطبيعي في طيات هذه الخرائط. وبهذا كشف لعملية ممارسة القوة نفسها. هذه ليست خرائط قديمة، بل خرائط تتآكل عبر الوقت ليتم ترقيعها سوية من مواقع القوة المختلفة لأولئك الذين قاموا برسمها. كثير من هذه الخرائط تخضع لعملية التجزئة وإعادة التركيب. لذلك، فإن هناك عمليتين ساريتين في هذه الأشغال، ومرتبطتين إلى حد كبير بمرور الوقت. الخرائط تخضع بشكل دائم لعملية التركيب والتفكيك، طيّة فوق طيّة حيث يتم ترميمها بعد تدهور حالتها. ولهذا السبب، قد يجد المشاهد في أعمالي دبابيس وقطبًا غير مكتملة وإبرة تتدلى في نهاية الخيط للتدليل على عملية التحوُّل المستمرة للتضاريس. التوتر بين العمليتين يعني التطرق لفكرة كل من الرغبة والصعوبة في العودة إلى كمال أرض الوطن السابقة والمفقودة. وهذا يخدم فكرة تحويل الخريطة إلى موضوع رمزي. خطوط ضبابية وشذرات تحكي عن الخسارة وعمل الذاكرة في سعيها للقبض على المكان المفقود»[٢٨].



صورة (١٠): «خرائط» - عمل تركيبي لتينا شيرويل، رام الله (٢٠٠٠)

٢٨ أبو هشهش والقطان، محرران، ص ٢٨.

لا تسلِّم «خرائط» تينا شيرويل، إذن، باعتبار «المكان فضاءً تُمَارَسُ فيه السلطة»، كما أسس فوكو، بل تسعى إلى المساهمة في تشكيل المكان، بالإبرة والخيط، كفاعل في تخطيطه، كمكان سلطوي، عن طريق «تخييطه»، وبين «التخطيط» و«التخييط» تعيد شيرويل بناء الخارطة نسجًا، وفتقًا، وترقيعًا، وتركًا للمقادير، ورغبة «الخائط» التالي الذي يكتبُ التاريخَ على جسد الخارطة بإبرة لا تزال تتدلى ولا يحول دونها والسقوط من على ظَهر الخارطة وظُهرها، كحصان محمود درويش، إلّا خيط يفتضُّ خرمها- العين على الملأ. هنا، ليس من الواضح أن شيرويل قد جاءت إلى مقولة أبي العلاء المعرِّي «جسدي خرقة تُخاط إلى الأرض، فيا خالق الخلائق خطني،» لكنها تواردت مع المقولة، وتمثَّلت فلسطين، الأرض، لتردِّد المقولة بتصرُّف: «جسدي خرقة الأرض، فيا خائط الخرائط خطني»... هكذا فعلت، ربما.

اللافت في عمل شيرويل هو الاستثمار الهائل في مسألة «الفاعلية» الفنية في إعادة تصميم الخارطة؛ تصميم يستدعي نظرة جان بول سارتر إلى المكان الذي تبدو فيه الفاعلية والمفعولية وما تحْدثانه من تغيير في صورة المكان محكومتين بـ«حضور الآخر أو غيابه»؛ إذ لا يتحوَّل تصوُّر المكان، لدى الذات الفاعلة، من حيّز تمارِس فيه هذه الذات وحدها السلطة، إلى حيّز تكون الذات فيه أحد مفاعيل المكان، أي أشيائه، إلى حين حضور «الآخر». هنا، يمكن القول إن اللحظة التي يسمّيها سارتر «أن تُرى من قِبل آخر»، أو ما يُعرف بـ«لحظة المنتزه»، تكون الأداة المركزية في تهديم القدرة على تركيب المكان لدى «الذات» التي كانت فاعلة، مرةً، وتلاشت قدرتها على الفعل بعد ظهور «الآخر»[٢٩].

لذلك، يحسن التفريق بين مفهومين مركزيين في إطار النظر أو الرؤيا، هما: الرؤية البصرية (الحرفية)، والرؤيا الفكرية (المجازية) التي شكَّلت بها العلومُ الاجتماعية مفهومَ المكان. فمكان باشلار هو خارج هذين الحقلين من حقول الرؤيا/ ـة، لأنه في حقل الرؤيا التي تؤمِّنُ حيّزًا للحلم الأمين، أو هو حيّز السكينة البعيد عن الفراغية، والمجافي للتركيب الاجتماعي للفراغ في آن معًا. العُزلة، ولا شيء غيرها، إذن، هي معيار المكان الأليف وذاكرته عند باشلار، والعزلة تقتضي، بالضرورة، انعدام وجود «الآخر» عيانًا، أو بالأحرى افتراض عدم وجوده إن حضر في الوعي أو اللاوعي أو ما فوقهما من «شعر» أو «جنون» أو «موت» خارجَ حدود «العقل والنقل» و«الشطح والنطح» مجتمعةً. أمّا المكان السارتري، الذي يهمن على عمل شيرويل، فيمثّل العكس تمامًا، إذ التنازع على دور الفاعلية في تحديد إحداثيات المكان واستبدال الأدوار فيه، هو ما يحدد طاقة الفاعل على الإحساس بالمكان أو بانسرابه من ملكوته، وهو ما يعبِّر عنه سارتر بـ «ضياع مملكة الناظر»، حين دخول فاعل آخر إلى حيّز نظره لا يقاسمه حاسة النظر فحسب، بل ويقاسمه، أو يقتلع منه، القدرةَ على تشكيل المكان، وينفي عنه مركزية التملُّك لحظةَ نفيهِ لمركزية الإدراك، أي إنه قبل «لحظة ظهور الآخر» يكون الناظر متأكدًا من أن لا وجود لمن يشكِّل المكان غيره، وعندما يدرك الناظر أن المنظور الآخر أصبح يشاركه النظر، فإن «الآخر» يخرج من حدِّ المفعولية إلى حدِّ الفاعلية، وفي الآن نفسه تنسحب «الأنا» لتصير واحدًا من «موضوعات» النظر إلى «آخر» لا يرحم.

قد تبدو فلسطين وخارطتها التاريخية موئلًا «مثاليًا» أول (Archetype) لهكذا سياسة فنية، إن لم يكن لهكذا فنٍّ سياسيّ، لكن جدل عمليتي «التشتيت» و«اللملمة» أو «التنتيش» كما تسمِّيه شيرويل، و«التخييط» من دون الإحالة إلى فاعل سياسي أعلى (Master-Subject)، إن جازت لنا إضافة عابرة إلى فوكو وأغامبن، تُفْقِدُ العملَ راهنيّته، وآنَهُ وهُنَاهُ، في ظل عملية التحوُّل الكبرى على جسد الخارطة الرثّ، وجغرافيته الحقيقية المستباحة.

29 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness; an Essay on Phenomenological Ontology*, Translated and with an Introduction by Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press; Pocket Books, 1956), pp. 342-343.

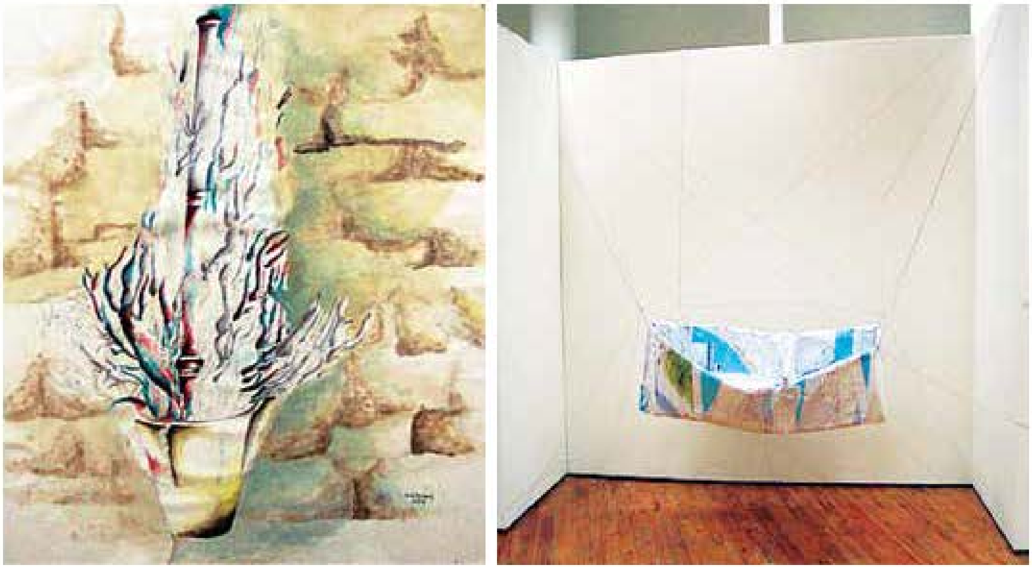
ومع أن الحِرَفية العالية في التخطيط والتلوين النسجي، والحفاظ على بعض معالم التسميات التاريخية للخارطة التاريخية، كـ«خطة التقسيم» مثلًا، يساهمان في زيادة منسوب ما تكتنزه هذه الخرائط من مخزون عاطفي وشحنة تاريخية، فإن رهافة اللون، أحيانًا، تجعل الإبرة سيدة الموقف، وتنفي قدرًا كبيرًا من أثر الفاعل الخارجي وهي تُحيل عليه. لكن التوتّر الناتج من هذه ضروب الأداء الفني هذه، مجتمعةً، يضع «خرائط» شيرويل في أعلى قائمة أجوَد التحوُّلات التي طرأت على الخارطة الفلسطينية.

(است)دعاء الخارطة: فيرا تماري وجون (أبو) حلقة

بالإضافة إلى الأعمال الفنية الفردية للفنانين الفلسطينيين، تُطلَق بين حين وآخر مشاريعُ معمارية، وتُعقد ورش فنية تتناول الخارطة كثيمة أساسية، أكان في الأكاديميا أم في المؤسسات الفنية الفلسطينية. ومن هذه المشاريع، مشروع أشرفت عليه الفنانة فيرا تماري، ابنة يافا، مع طلبة دائرة الهندسة المعمارية في جامعة بيرزيت سنة ٢٠٠٩، بعنوان: «زوال فلسطين»، كانت خلاصته كرّاسًا يضم بين دفّتيه أعمالًا فنية متنوعة يعكس كلٌّ منها تصوُّرًا بصريًا وفكريًا حول فلسطين وتحوُّلاتها: فكرة، وفضاء، وخارطة، إذ حين تُقَلِّب صفحات الكتاب، يمكنك مشاهدة عرض لـ«صور متحركة» تعكس حجم التحوُّلات التي شهدتها خارطة/ فلسطين.

صورة (١١): صور من كرّاس «زوال فلسطين»،
ورشة فيرا تماري في جامعة بيرزيت (٢٠٠٩)

وفي ورشة أخرى نظّمها غاليري حوش الفنّ الفلسطيني سنة ٢٠٠٦، ونشر خلاصات فكرتها وبعض أعمالها الغاليري الافتراضي في جامعة بيرزيت، عمل الفنان جون (أبو) حلقة على قيادة مجموعة قوامها أحد عشر من الفنانين والمعماريين والطلبة، من أجيال فلسطينية مختلفة، في مشروع الورشة، بعنوان: «الهوية والشخصية والمادة». وقد استهدفت الورشة اكتشاف البنى العلائقية بين التاريخ والذكريات والأحلام الشخصية وتمثّلاتها البصرية على سطح الخارطة المتحوّلة بغية استكناه «الجانب الجيو-بوليتيكي لعملية وضع الخرائط، أي كيف تقوم الخرائط عبر الزمن بالتعبير عن، وعكس الهوية الوطنية والانتماء والتشرد». وقد انتهت الورشة بنشر مجموعة من الأعمال الناجزة، بعنوان: dis/PLACE/ed أي «مشرّدون».



صورة (١٢): عمل تركيبي لويس عبد ربه (يمين)، ولوحة إيمان الخياط (يسار)
من ورشة جون (أبو حلقة) «الهوية، والشخصية، والمادة» في القدس (٢٠٠٦)

هنا، تبدو الخارطة وما تشير إليه من مكان أقرب ما تكون إلى تصوُّر مرسيا إلياد للمكان المقدَّس (The Sacrum)، المكان الذي لا وجود له إن لم يشتمل على ما هو مُتَصَوَّر أنه موجود فيه. كما تؤسس مقولة هندوسية شائعة بأن «المكان بلا معبد هو مكان قاحل»، بمعنى أن المكان الذي ليس فيه حضور لما نحب ومَنْ نحب هو مكان يباب. إلّا أن ثمة مقولة هندوسية أخرى تفيد بأن «الله موجود في كل مكان، إلّا في المعبد»! وبذا، تنشأ التصوُّرات الاستعلائية-التجاوزية (Transcendental) التي تَتَّجُ من تجسيد المقدَّس لذاته بمعنى التجلّي (Hierophany)[٣٠]. وبالتالي، حتى يكون العالم مكانًا للسُّكنى، يجب أن يوجدَ أولًا؛ أن يخرجَ من حدِّ الأزلية إلى حدِّ الحدوث، أو من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وبالتالي، فإن السكنى في مكان ما ليست قرارًا يكون الساكنُ فاعلًا فيه، بقدر ما هو استكمال لدورة الخلق، أي دورة «الاستخلاف» بمصطلح ديني. هنا، لا تنبع استعلائية المكان وتجاوزيته من خصائص فراغية أو تركيبية كما هي الحال عند فوكو وباشلار، بل تتعلق، كما هي الحال عند سارتر، بالبعد المفهومي للمكان ومرجعياته في كل ثقافة ولدى كل متأمِّل في معنى المكان بعينيَّه.

تبدو أعمال المشاركين في ورش «الهوية والشخصية والمادة» وكأنها تنزع السحر عن «جغرافيا السحر المقدس»- فلسطين، فتجعلها تارة أرجوحة، وتارة أخرى رئة، وثالثة مزهرية للنار. تبدو فلسطين وخارطتها مكانَ الاختلاف والمختلف، مكان اللاتجانس، مكان الاختبار والامتحان، «دار الممر» و«الدهليز»، بتعبير الغزالي. لكنها تظهر أحيانًا في أعمال طلبة تماري مكانًا تُرابيًا متجانسًا لا يعكِّر صفوَه إلّا المساطر التي قسَّمته في ظل شرط استعماري. لكن ترابيَّته (واقعيَّة تصوُّره كمكان مدنَّس) لا تحول دون استمرار تصوُّره سُرَّةً للكون (Axis Mundi) يدور حوله كل كائن، ويدور هو في كل كائن.

٣٠ لمزيد من التفصيلات، انظر: Mircea Eliade: *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, Translated from the French by Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace, 1961), and *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, Translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series; 46 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971).

القدس- صفر الخارطة: خالد حوراني

إذا كان لكل خارطة من قلب، ولكل دولة من عاصمة، فقد قرر خالد حوراني، ابن الخليل، أن يجعل القدس قلب الخارطة و«نقطة صفرها» عبر مشروعه الذي أطلقه في مناسبة إعلان القدس عاصمة للثقافة العربية سنة ٢٠٠٩، لتتجسد فكرة «سُرّة الكون» في أكثر تعبيراتها المباشرة. ففي ظل الصلف الإسرائيلي والتبجّح في استجرار الأبدية، بإعلان «القدس عاصمة أبدية وغير مقسمة لإسرائيل»، جاء حوراني بفكرة «الطريق إلى القدس» لكسر تلك الأبدية عبر موضعة القدس على مرأى الفلسطينيين الذين حُرموا من دخول المدينة عبر تحديد المسافة منها. تقوم فكرة العمل على إعداد لوحات من السيراميك الأزرق المزخرف، مكتوب عليها اسم القدس بالعربية والإنكليزية، ومحدّد عليها بُعد قلب مدينة القدس عن نقطة تثبيت اللافتة. وقد بدأ تنفيذ المشروع، بالتعاون بين الأكاديمية الفلسطينية الدولية للفنون ولجنة احتفالية «القدس عاصمة الثقافة العربية ٢٠٠٩»، من مدينة رام الله، جوار ضريح الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات، وتثبيت لوحة في قلب البلدة القديمة، في مقر مدرسة دار الأيتام الثانوية، على المسافة صفر من «مركز» مدينة القدس الروحي. وقد أُعدّت لهذا المشروع، في مرحلته الأولى، ثمانون لوحة ثُبّتت في مناطق مختلفة في فلسطين التاريخية، على أن يُستكمل المشروع في العواصم العربية والعالمية. كما أعلن حوراني، في حينه، أن «كل من يريد الحصول على تصميم اللوحة بإمكانه ذلك من خلال الإنترنت، وباستطاعته تعليقها على واجهة منزله أو في أي مكان يريده، شرط أن يكتب المسافة التي تفصل المكان الذي توضع فيه عن المدينة المقدسة»[31].

صورة (١٣): اللوحة الأساسية لمشروع خالد حوراني «الطريق إلى القدس» (يمين)، وأول مكان علّقت فيه في القدس (٢٠٠٩)

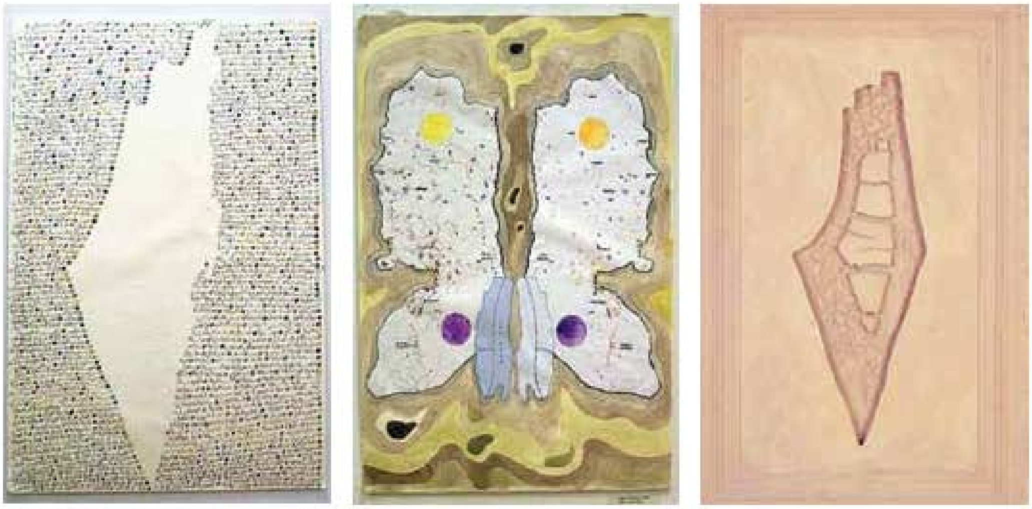
تقلّص فلس(طين): سليمان منصور

أمّا سليمان منصور، ابن بيرزيت، وصاحب كلاسيكية «جمل المحامل» في تاريخ الفن الفلسطيني، التي سمّاها كذلك إميل حبيبي سنة ١٩٧٣، فيزوّد عالم المرئيات الفلسطينية بأعمال تناولت خارطة فلسطين التاريخية. ولعل أشهر تلك الأعمال خارطته الطينية، بعنوان: «جسم متضائل/ Shrinking Object» التي أنجزها في سنة ١٩٩٦. تعبّر اللوحة البارزة بالطين عن انكماش الخارطة الفلسطينية مع مرور الزمن، انكماش يُعبّر عنه بجفاف الطين كمادة تكوينية للعمل. وقد اشتهر منصور بالعمل في الطين منذ بدء انتفاضة ١٩٨٧، إذ قرر التحوّل من رسم الأرض والتراب، إلى الرسم بالأرض.

---

٣١ لمزيد من التفصيلات، انظر:
<http://www.alquds2009.org/atemplate.php?id=1623&searchkey=الطريق%٢٠إلى%٢٠القدس>.

وبالإضافة إلى «جسم متضائل»، الخارطة الأشهر بين خرائط منصور الفنية، شارك هذا الفنان في ورشة (أبو) حلقة سنة ٢٠٠٦ عبر إنجاز عملين فنيين من مواد متنوعة: تناول في الأول خارطة فلسطين التاريخية، فارغة من المحددات المكانية ومحاطة بأسماء القرى والمدن الفلسطينية المحتلة، فيما صوّر العمل الآخر خارطة الضفة الغربية المجزأة، وقد ضاعفها على نحو مرآوي، على هيئة فراشة، أو رئة، هشّة ينقصها كثير من الحياة.



صورة (١٤): أعمال سليمان منصور: «جسم متضائل» ١٩٩٦ (يمين)، وعملان أنجزا في ورشة جون (أبو) حلقة، في القدس، ٢٠٠٦ (وسط ويسار)

يدخلنا منصور بامتياز إلى عالم جديد من عوالم التصوُّرات الذهنية للأمكنة، الأمكنة المتغايرة التي نحت لها فوكو اسمًا هو الهتروتوبيا (Heterotopia). غير أن «الأمكنة المتغايرة» تصدر عن معين نظري للمكان لا بد من إضاءته ليتم المعنى؛ فمفهوم المكان الرياضي أو الهندسي يُشَكِّلُ جزءًا من مفهوم المكان الذي يتمركز حوله تعريف فوكو للمكان ونقده لعملية تشكيله، ولا أقول تشكُّلِه. يختبر هذا الفهم أثر النموذج الفراغي للمكان الذي يفرض على الجسم أو الذات حبكة استعلائية نتيجة لموقعه؛ فثلاثية البعد للمكان، عند فوكو، تنتج بيئة يمكن للمكان ولما يملأ شغوره أن يكونا فيها موضوعًا للتخطيط والموقَعة، وبالتأكيد، للضبط والتأديب والتدجين (Disciplined Space). وعليه، عندما يكون المفهوم الهندسي مرجعية للمكان كحيّز للحياة، فإن إنتاج المكان يكون إنتاجًا لحيّز الامتثال؛ إذ إن المكان لا يمكن تصوُّره بغير كونه «حيّزًا لممارسة السلطة». وفي كثير من مؤلفاته الثورية، يقدم فوكو أكثر الأمثلة الصارخة للمكان المنظَّم والمدجَّن والذي يمكن ملاحظته: مدينة الطاعون، حيث تُضبط المدينة ويدَّجن مكانها تقسيمًا وتخطيطًا، ويمتثل سكّانها سكونًا وحركة، لآليات الضبط والمراقبة تحت وطأة المرض ورهاب الجذام، ومثلها السجن، ومصحّة الأمراض العقلية، والمعسكر، والمدرسة... كأماكن مفعمة برؤيا الـمُكره ومعاييره، وانضباط الممتثل وعلاماته، بغضّ النظر عن المبرر الأخلاقي أو المعقلن الفكري أو المبرر السياسي لفعل الجبر[٣٢]. وبذلك، تغدو الأمكنة عوالم مصغّرة أو مكبّرة لـ«ماكينة التأديب» السلطوية التي تعيد إنتاج المكان وسكّانه وهي تعيد هندسته.

---

٣٢ لمزيد من التفصيلات، انظر: Jeremy W. Crampton and Stuart Elden, eds., *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007), and Michel Foucault: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1961); *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason*. Translated from the French by Richard Howard (New York: Vintage Books, 1988), and "Of Other Spaces," pp. 22-27.

غير أن فوكو يقدّم، إلى جانب هذه الأماكن المدجّنة والمدجَّنة، نماذج لأماكن محايثة خرجت في إطار تجلّيها عن حدِّ التدجين وإنْ لفترات زمنية محدودة وغير متعاقبة. هذه الأماكن البديلة والمتغيرة، والقليلة على أي حال، هي أماكن الاستقرار، ويمكن أن نقول «السكينة» تجاوزًا. وهنا يمكن استدعاء مفهومين تطبيقيين للتوضيح: **الأول** هو مفهوم الخارج غير الأليف أو المدجَّن (Untamed Exteriority)، وهو المكان الذي يستعصي على المراقبة، ويفرُّ من قبضة التأديب، وكأنه ثغرة في جدار المكان الاعتيادي المدجَّن وثقب أسود فيه. إنه فضاء الأفق؛ إليه يسكن المنبوذون بلا أمر رسمي لهم بالانتباذ، وقد تم تخصيصه، على غير عين السلطة السيادية أو التأديبية، للعيش العابر بعيدًا عن «ظلم» السلطة و«ظلمتها».

وأمّا المفهوم **الآخر**، فهو «المكان المتغاير» (المكان الآخر) أو الهيتروتوبيا، أي المكان الذي يعلِّق، في بعض صوره، أو يدخِلُ في حيّز الحياد، منظومةَ العلاقات والممارسات الصادرة عن السلطة في أشكالها السافرة (السيادية) وإنْ بقيت مشوبة ببعض أشكال السلطة الخفية (التأديبية). والهتروتوبيا، كما اليوتوبيا، تختزن الممارسات الاجتماعية المدجَّنة ونقيضها، في آن معًا. غير إن تعيُّنها، على خلاف اليوتوبيا، يحمل قابلية نقد، ولربما نقض، ممارسات الواقع القائم وأجندات السلطة. تكشف هذه الأمكنة زيف الترتيب الحيادي للمكان كما يتم فرضه من السلطات التأديبية، وما خلفها من سلطة سيادية. والمرآة هي النموذج الفذ للـهتروتوبيا، إذ إنها تعكس الحقيقي واللاحقيقي؛ تعكس من حقيقة المكان ثلاثية بُعده، لكنها تغيِّبُ عن صورة المكان التعيُّنَ الفعلي لما يملأ شاغره. لكن الهتروتوبيا، كما يملي اسمها كـ«مكان متغاير» عن نفسه، وغيره من الأمكنة، تتعدد صورها وأنماطها تبعًا لمبادئ ستة «ناظمة» لها: تقول بكونها عابرة للثقافات، في «أزماتها» (بيت العجزة) و«انحرافاتها» (مدرسة الأحداث)، و«قابليتها للتغيُّر والتطوُّر تبعًا لتغيُّر المجتمعات التي تظهر فيها» (المقبرة والميدان)، و«قدرتها على الجمع بين تغاير الأزمنة والأمكنة وقيمهما في الواقع والخيال» (المسرح والحديقة)، و«استعدادها لاحتواء تغايرات الزمن وتراصفاته، زوالًا ودوالًا، في مكان واحد» (المكتبة والمتحف)، و«جمعها للنقيضين من حيث كونها عصماء ومستباحة، قابلة للاختراق وعصيَّة عليه، في آن معًا» (الفندق والمقهى)، و«أهليتها للقيام بوظائف مختلفة، حدَّ التناقض»: بين أمكنة «الوهم» وأمكنة «التعويض»، بين إمارة تحتفي بالتحديث بلا حداثة وفضاء استعماري وظَّف فيه المستعمِر قيم الحداثة ولم يأت بالتحديث.

وفي استرجاع آخر لثيمة الخارطة، قدَّم منصور عملًا فنيًا هو خارطة منجزة باستخدام رسم بالزيت على المعدن، حيث تؤدي عوامل التآكل الطبيعية دورًا مهمًّا في تحويل الخارطة بقصديَّة تامَّة من الفنان الذي قام بصب الماء على العمل حتى يأكل الصدأ السطح، ويهدد المنظور الذي تخلقه الخارطة. وقد ورد في وصف هذا العمل (الذي أُنجز عبر معرض مشترك، بعنوان: «مواقف»، بين منصور والفنان النرويجي هوكن غيلفوغ، ضمن تواصل توأمي بين مدينتي رام الله وتروندهايم أقيم في قاعة الحلاج في رام الله سنة ٢٠٠٨) أن التغيُّر الذي طرأ على أسلوب منصور في العمل بالطين والنقش البارز نحو استخدام الزيت والرهان على فعل الماء لتكوين الصدأ، إنما جاء استجابة لرغبة الفنان في التحرر من الحدود القسرية للخارطة، ليضم فيها أماكن خارج الجغرافيا الطبيعية والتاريخية لفلسطين، من حيث اشتمالها على مواقع انتماء في الذاكرة الأليفة لمنصور، ذلك أنه جعل مكان ميلاده، وهو قطعة من الأرض اشتراها جده سنة ١٩١٠، مركز فلسطين. ونجد أيضًا أماكن مثل تشيلي وسان فرانسيسكو ونابلس، وحتى المدينة السويدية أوبسالا، حيث ألقى الفنان محاضرات ونظّم معرضًا فنيًا مرةً. إن هذا العمل، وهو يستدرج قضية السكن واللجوء، يضيف بُعدًا جماليًا آخر لمفهوم هتروتوبيا الزمن، إذ ترتبط خارطة منصور بشرائح مكانية متباعدة تستدعيها الذاكرة، بتزميناتها المتباعدة والمتغايرة (Heterochronies) على نحو دائري لا بدء فيه لزمن التذكُّر ولا انتهاء، اللهم إرادة الفنان بتجميع شذراتها، وطاقة المتلقِّي على بناء العلاقات.

صورة (١٥):
عمل «خارطة» من معرض «مواقف» لسليمان منصور (٢٠٠٨)

خارطة البياض: ميرنا بامية

تبقى قابلية الذاكرة في المرئيات الفلسطينية حيّة وقادرة على ابتكار «أمكنتها المتغايرة» الخاصة، عابرةً أزمنة وأمكنة وتجارب شتّى. وفي حين يستلهم صبحي زبيدي، بذائقة فذّة، سخرية بورخيس من عبث البداية والختام في رسم الخرائط ومقاساتها في الحالة الفلسطينية، كما سيرد تاليًا، تقتبس ميرنا بامية، ابنة القدس، على نحو شبه حرفي قصيدة لويس كارول الآنفة الذكر، مستخدمةً الرسم التخيُّلي للخارطة الذي أعده هنري هوليدي ضمن الرسوم الكرتونية المرافقة للقصيدة. لم تأخذ عبثية قصيدة كارول معناها الحقيقي، على الرغم من القائمة الطويلة للأعمال التي تناصّت معها، إلّا في رائعة خورخي لويس الشهيرة Del Rigor en la Ciencia في سنة ١٩٤٦.

قدّمت بامية عملها الموسوم: «خارطة بيضاء»، وهو عمل فيديو تركيبي، في معرض «الفنانين الشباب» في متحف المقتنيات التراثية والفنية في جامعة بيرزيت سنة ٢٠١١. وقد ضمّ المعرض مختارات من ثلاثة معارض تم إنتاجها في سنة ٢٠١٠، وهي: مسابقة الفنان الشاب في مؤسسة عبد المحسن القطان، والأستوديو المفتوح في مركز خليل السكاكيني، ومعرض الفنانين الشباب في حوش الفن الفلسطيني[٣٣].

تقول بامية في تقديمها لعملها «خارطة بيضاء»: «يعتمد عمل 'خريطة بيضاء' على رسم تصويري مرافق لقصيدة 'صيد مخلوق السنارك' للويس كارول، ١٨٧٤. 'خارطة بيضاء' هي خارطة فارغة تمامًا عدا بضع إحداثيات سماوية، تصبح بها إطارًا لرحلة متخيلة، تنقض فيها المساحة الفارغة جميع القيود، ممكنة بذلك رؤية العالم بلا هدف. 'خارطة بيضاء' هي كناية عن جميع الخرائط باحتوائها جميع التوقعات. يطرح عمل 'خارطة بيضاء' خارطة مدينة فاضلة، تعمل كرؤية 'تتعدى الخيال' لعالم يبتلع فيه فراغه الأبيض جميع الحدود والتقسيمات والحواجز. بالرغم من قدم هذا التصور للعالم (فالتصور نشر عام ١٨٧٤)، ما زال 'يتعدى خيال' الوعي المعاصر، بالرغم

---

٣٣ لمزيد من التفصيلات، انظر كتيب المعرض على الموقع الإلكتروني: <http://www.artpalestine.org/img/youngartists.pdf>.
وانظر كذلك صفحة العمل على الموقع الإلكتروني لـ "الجاليري الافتراضي لجامعة بيرزيت": <http://virtualgallery.birzeit.edu/tour/item?id=599539&exh_id=596515>.

من استمرار تأثيرها عليه كمتنفس لوجوده المثقل بسلطوية القيود والحواجز والعراقيل والحدود. من خلال هذا العمل، إنني أشكك بالإمكانيات التي نملكها في عالم حيث التقسيمات، والفصل، والحواجز تتوسع بلا توقف... في عالم تكون الحدود بين ما هو حقيقي وظاهري غير واضحة المعالم». ثم تصف بامية قصيدة لويس كارول بكرب في ثماني نوبات، وتقتبس النوبة الثانية، موردة هامشًا مؤدّاه: «تمت ترجمة القصيدة للعربية لفهم مرجعية العمل فقط، وليست ترجمة شعرية»[٣٤].

صورة (١٦): عمل تركيبي لميرنا بامية: «خارطة بيضاء»، رام الله (٢٠١٠)

قد يصدق هذا الهامش بشأن «ترجمة» العمل في كلّيته على «تركيب» فني، إذ لم يتجاوز نقله نسخيًا على أي حال. لكن ما يثيره هذا العمل، وإنْ لم يكن موجّهًا إلى خارطة فلسطين بعينها، مع أنه جاء في التقديم أن «خارطة بيضاء هي كناية عن جميع الخرائط»، هو أنه عمل مباشر لكنّه جاد، في مباشرته، كي يحيلنا على نموذج أعلى من «الأمكنة المتغايرة»، وهو «الهتروتوبيا الخنثى» وهي مكان يركّبه تحليل فوكو اللامع لمفهومي الهتروتوبيا والمكان غير الأليف في آن معًا، فيصير مكانًا ثالثًا يدعوه: «المكان المتغاير بامتياز» *(Heterotopia par Excellence)*، ويمثّل عليه بسفينة المجاذيم، إذ هي كيان سابح؛ مكانٌ لامكانيٌّ؛ يحايثُ ويخارجُ في آن معًا؛ يقترب من أماكن التدجين وسلطات الإكراه ويفارقها؛ يعيش باستقلال لكنه لا يخرج عن حيّز الحكم الذاتي؛ لامحدود في المحيط اللامحدود، مكان جديد كل يوم؛ مكان أبرزُ خصائصهِ غيابُ خصائصهِ، وإحداثياته البيضاء. يؤسس فوكو أنّ حضارة لا هتروتوبيا فيها هي حضارة لا حياة فيها، إذ تجف فيها الأحلام، وتُستبدل ملَكة المغامرة برغبة التجسس، ويُستبدل القراصنة بالبوليس. وبالرغم من شعرية فوكو، المتسربة إلى خارطة بامية، في وصف هذا المكان اللامكاني، فإنه والهروب إليه يندرجان في صنافية المكان هندسيًا ووجوديًا واجتماعيًا. ذلك بأن على الرغم من كونه ذاتي المرجعية ومستقل الموقعية ومتفرّد التعيُّن، فإن «استقلاليته» تُدخله قسرًا في حيّز التعريف العام للمكان. إنه ليس مكانًا للحرية، لكنه مكان يستعصي على التدجين الخطّي الذي تمارسه المؤسسة على أمكنة أخرى ملْك يمينها. لكن خارطة بلا إحداثيات ولا مواقع، كخارطة بامية، هي، بلا شك، مكان معلّق، ومنذور، إرجاءً واستدعاءً، لمخيال الحالمين بفلسطين في حضورها وغيابها.

---

٣٤ «الفنانون الشباب» (متحف المقتنيات التراثية والفنية والجاليري الافتراضي، بيرزيت، ١٢/ ٢/ ٢٠١١-١٢/ ٤/ ٢٠١١)، ص ٩، على الموقع الإلكتروني: http://www.artpalestine.org/img/youngartists.pdf

فلسطين خارطةً لذاتها

وفي محاولة أخرى لفتح المخيال الاستدعائي للخارطة على أقصى احتمالاته، تدهمنا خارطة صبحي زبيدي «الخاصة جدًا»، بجودتها ومستويات التناص والاحتجاج السياسي والجمالي المركَّبة التي تنتظمها. فعلى المستوى السياسي، يحيل زبيدي على قرار تقسيم فلسطين سنة ١٩٤٧، في مقولة سياسية واضحة: إن خارطة لا تضمن الوصول الحر إلى جغرافيا الخارطة هي لاخارطة، ولا بد من الانفصال عنها، وإعلان موتها. وأمّا على المستوى الجمالي، المستَثمَر على نحو مذهل لخدمة مقولة سياسية نبيلة، فيستلهم زبيدي إرث الشاعر الأرجنتيني العالمي، المتعدد النتاجات الأدبية، خورخي لويس بورخيس (١٨٩٩-١٩٨٦) ليحرر الخارطة من عبء إحالاتها، وليحرر نفسه من عبء الخارطة.

«لست أعمى لأرى»، قال محمود درويش مرةً، ولكن عوالم بورخيس السوريالية، التي ربما يكون العشى الوراثي في عائلته قد ساهم في تمكينه منها، صارت مَعِينًا إنسانيا للفنتازيا، أو لعله الأدب الخيالي الذي يشكِّل العبث، في اكتمال قوسه، أرضًا له لا سماء لها يعلن عبره احتجاجه على عالم الممكنات الحصري، العالم الذي يحيل الممكنات، على الدوام، إلى مستحيلات تحكمها أنماط متباينة من القوة والسلطة والعنف.

يحيل زبيدي، في آخر مقولته المصاحبة لعمله الفني «تقسيم» على سخرية بورخيس اللاذعة، في إحدى قصصه القصيرة جدًا، من فكرة الخارطة، ويورِّي بتلك الإحالة عن حوارية مذهلة مع بورخيس في إدانة الخارطة، ومعاداتها، جماليًا، بوصفها «قناعًا» أو «مرآة» تحجب الواقع وهي تحيل عليه. وقصة بورخيس هذه، هي قصة من فقرة واحدة، كُتبت في الأصل بالإسبانية، عبر «انتحال» فني مقصود نسبه بورخيس، بعبث منقطع النظير، إلى سواريز ميراندا، في **أسفار الحكماء** (*Viajes de Varones Prudentes*) المكتوبة سنة ١٦٥٨.

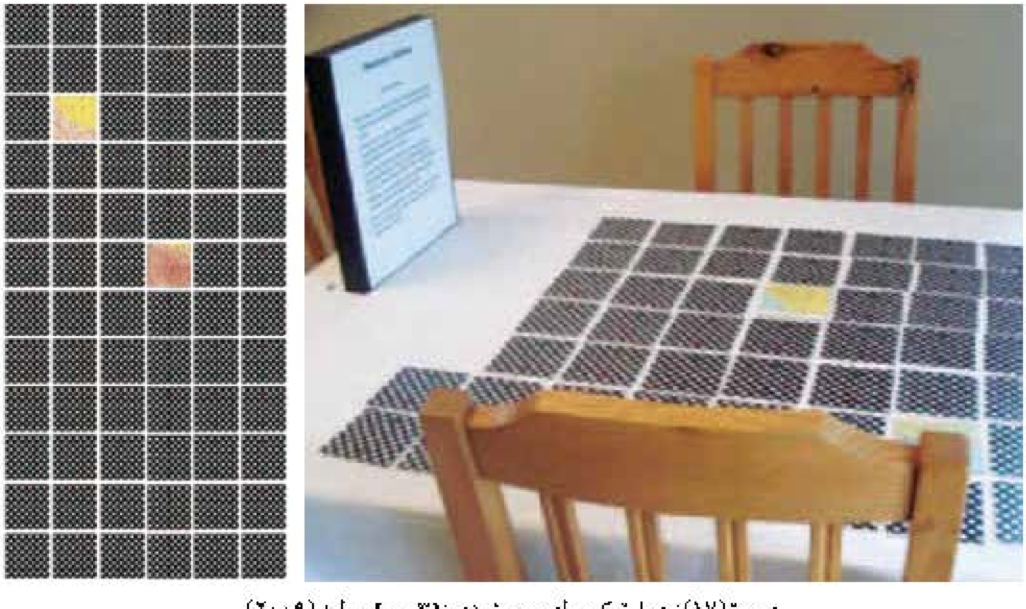
لم يكن ميراندا، بالتأكيد مُلهم ظمأ بورخيس؛ إذ تشير المصادر الأدبية والنقدية إلى تأثر بورخيس بقصة وقصيدة للأديب الإنكليزي لويس كارول (١٨٣٢-١٨٩٨) في هذا السياق، وهي القصيدة ذاتها التي استلهمتها بامية في العمل السابق(٣٥). الأولى، هي رواية بجزأين، بعنوان: **خاتمة سلفي وبرونو** (*Sylvie and Bruno Concluded*) نُشر جزؤها الأول في سنة ١٨٨٩، والآخر في سنة ١٨٩٣. تدور حوادث الرواية بين عالم واقعي وآخر خيالي، ويرد فيها فكرة حول خارطة يكون مقياس رسمها (ميل إلى ميل)، بحيث تكون الخارطة بحجم البلد الذي تعبِّر عنه. وحين يدرك صاحب فكرة الخارطة استحالة فكرتها، يقترح أن يتم استخدام البلد ذاته خارطة لنفسه، والشك يساوره أن ذلك لا يكاد أن يكون كافيًا! وأمّا الأخرى، فهي القصيدة الشهيرة «صيد مخلوق السنارك» المنشورة في سنة ١٨٧٤. وقد كان من ضمن الرسوم المرافقة للقصة الرسم التخيُّلي لخارطة بيضاء ليس فيها إلّا إحداثيات سماوية بلا خطوط أرضية تُذكر، وهو رسم أعدَّه هنري هوليدي ضمن الرسوم الكرتونية المرافقة للقصيدة. وكما تقدَّم سابقًا، لم تأخذ عبثية قصيدة كارول معناها الحقيقي، على الرغم من القائمة الطويلة للأعمال التي تناصَّت معها، إلّا في رائعة بورخيس الشهيرة **حول صرامة العلوم** (*Del Rigor en la Ciencia*) في سنة ١٩٤٦، وهي التي يذكرها زبيدي في خاتمة نصِّه.

لطالما عبَّر الفلسطينيون عن «فقدان الفردوس» أو «الخروج منه»، غير أن المقاربة التي صاغها زبيدي في حواريته مع بورخيس تستحق الالتفات بامتياز؛ ففي الأسطورة الدينية، في الديانات الإبراهيمية وغيرها، هبط الناس

٣٥ للاطلاع على النصوص الأصلية، انظر: Lewis Carroll, *The Complete, Fully Illustrated Works* (New York: Gramercy Books, 1982).

من الجنة، وفي بعض التعمائيات الكبرى يهرب الناس إلى الجنة، أو يهربون منها حين تكتمل الممكنات على نحو مملٍ وقاحلٍ بنهاياته السعيدة والكاملة، كما في جمهوريات الأحلام، ومدن الفلاسفة الفاضلة. ولكن، ماذا حصل للفلسطينيين بعد أن هربت جنتهم منهم؟ وماذا حل باللاجئين بعد أن هربت فلسطينُهم إلى لا مكان، وحالت بينهم وبينها خارطة قسّمتها المساطر منذ سنة ١٩٤٧ وحتى اللحظة؟ وكيف رأى زبيدي هوية الفلسطيني الذي هربت منه جنته التي لا يزال يقطنها، ويرجع إليها، لكن من دون أن يتمكن من «العودة» التي ضمنها قانون عودة الطيور والنمل والنحل والأسماك، وكذا قانون البشر العام في القرار رقم ١٩٤؟ هوية الفلسطيني بالأمس، هي هويته اليوم، ويوم غد، وحيث يبعث الشهداء أحياءً: أرض، وناس، وحكاية لها ألف حكاية، وخارطة «عبءٌ على ليلِ المؤرِّخ» ونهارِ السياسي في آن معًا.

لقد حاول المخرج اللاجئ صبحي زبيدي، ابن سافريّة يافا، أن يجيب عن سؤالِ هروبِ الجنة الفلسطينية في واحد من أوائل أعماله، وهو فيلم: «خارطتي الخاصة جدًا» (١٩٩٨)، عبر تسجيل وثائقي في عشرين دقيقة لهروب الجنة بين ذاكرتين: ذاكرة من هُجِّروا من «الديار اليافوية» وذاكرة أبنائهم. عملٌ لم يبلغ، على الرغم من جودته الأدائية العالية، درجة النضج التي وصل إليها عمل صبحي زبيدي الأخير «تقسيم/ Part-ition» الذي عُرض في بينالي «تصوير: خطاطات مرئية للحداثة والإسلام» الذي أقيم في متحف Martin-Gropius-Bau في برلين بين تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩ وشباط/ فبراير ٢٠١٠، وكانت قيّمته ومحررة الكتاب المصاحب له الناقدة والفيلسوفة ألموت بروكشتاين شروق[٣٦]. كما كان زبيدي قد شارك بالعمل نفسه في معرض جماعي بعنوان: «أبدًا لن أفارق»، ضمن موسم «مسارات فلسطين» في بروكسل سنة ٢٠٠٨.



صورة (١٧): عمل تركيبي لصبحي زبيدي: «تقسيم»، برلين (٢٠٠٩)

---

٣٦ للاطلاع على تفاصيل العمل والمشروع: انظر: Taswir: *Islamische Bildwelten und Moderne*, [Herausgeber Almut Sh. Bruckstein Çoruh und Hendrik Budde im Auftrag der Berliner Festspiele; Übersetzungen Echoo-Kerstin Elsner and Yasmin von Rauch] (Berlin: Nicolai, 2009), p. 126.

ربما قلَّل الحضور الطاغي لشهداء غزة، الذين أتى تيسير البطنيجي بصورهم إلى قلب برلين، من «إشكالية» أعمال زبيدي، وتنصُّلية أعمال منى حاطوم، غير أن إدارة متحف Martin-Gropius-Bau لم تترك عمل صبحي زبيدي وشأنه[٣٧]. فعمل «تقسيم» الذي قد يكون أضأل الأعمال حجمًا في معرض «تصوير: خطاطات مرئية للحداثة والإسلام» يستند إلى فكرة إدانة العنف السياسي الذي مورس على الفلسطينيين وحَدِّي وجودهم: زمانيًا ومكانيًا. يقوم زبيدي بتقسيم خارطة فلسطين إلى اثنتين وسبعين قطعة بمقاس ٧,٣ x ٧,٣ سم للقطعة الواحدة: فيترك بعض القطع على وجهها الصحيح كأجزاء من الخارطة الكبرى، ويقلب أجزاء أخرى على وجهها الآخر، ويضع «قواعد اللعبة» للمتفرجين بحيث يقومون بإعادة ترتيب هذه المتاهة- اللغز على طريقتهم الخاصة، فإن لم يتمكن الأول من إعادة ترتيب جزء ما من الخارطة، دفعه الذي يتلوه في الصف وقام هو باقتراح ترتيب جديد، وهكذا إلى أن يعتدل مزاج الخارطة، وينسجم مكان الفلسطينيين الضائع مع زمنهم السليب. بيد أن إدارة المتحف لم توافق على «قواعد اللعبة»، بل عرضت الخارطة في صندوق زجاجي بحيث لا يُسمح لأحد بأن يلمس الخارطة على الرغم من احتفاظه بملخص المشروع، التالية ترجمته، على جانب الصندوق. تُذَكِّر سياسة إدارة المتحف الألماني المرءَ بنكتة سمجة لأحد المعارض حول الكتابة باللغة العبرية على طريقة «بريل»، حيث عمل قيّمو المعرض على وضع الكتابات في أطر زجاجية، فلم يتمكن المكفوفون من لمس الكتابة، ولم يتمكن المبصرون من قراءتها!

هكذا هي فلسطين، إذن، مكتوبة بلغة لا يصل إليها من يعرفها، ولا يعني رسمها أي شيء لمن لا يعرفها! أمّا في السياق الأوروبي، والحيّز الألماني على وجه التحديد، فقد وجد فيه زبيدي طريقًا ليس أقل التفافيّة من طرق الخارطة نفسها ليضع مقياس الرسم للخارطة، مشروعه، «تقسيم»، الذي يعيد «ترتيب» خارطة فلسطين التي أهداه إياها لاجئ من مخيم بيرزيت سنة ١٩٧٤، وجالت معه العالم معلّقة على جدران كل بيت يقطنه، حيث توقَّف، خجلًا، عن تلك العادة، ولم يعلِّق الخارطة بعد اتفاق أوسلو ١٩٩٤، و«مزَّق» الخارطة فنيًا بعد قرابة ثلاثة عقود[٣٨].

يروي زبيدي قصته وقصة الخارطة، قصة «طفولة الأرض» التي لم تبلغ «طفولة السماء» بعدُ. لكن، ما هو شكل الإدانة التي يكيلها هنا: هل هي إدانة للخارطة الأولى أم إدانة للخارطة التي خانت جغرافيا «الخارطة الأولى؟» وما سرُّ استدعاء بورخيس في هذا المقام؟ فنحن نعلم أن بورخيس، فيما أحلنا عليه من قبل وفي معظم أعماله، قد أدان عنف المعرفة وعنف الحصرية المتضمنين، ضرورةً، في عنف الإمبراطورية ابتداءً من «اعتدال» القوة في الصين القديمة، ومرورًا بشرَه القوة العابثة في إسبارطة-البحر وحروب البيلوبونيز التي لا تصلح لشيء بقدر ما تصلح للمخيال الشعري، وانتهاء بسعار القوة الغاشمة في إسبارطة-البر، إسرائيل الجديدة. فما الذي يدعو زبيدي إلى حواريةٍ مع بورخيس، وما الذي يجنبه من توظيف رأس مال بورخيس الرمزي لينتج خارطة أكثر

٣٧ لم تترك إدارة المتحف، كذلك، أعمالًا وكتابات أخرى وشأنها، بل سعت إلى إقصاء الأعمال والكتابات التي ادّعت أنها تمس بأخلاقيات المتحف وحساسياته تجاه إسرائيل، وخاصة في أعمال الفنان الفلسطيني تيسير البطنيجي، والكتابات النقدية التي رافقتها. لمزيد من المعلومات حول موسم «مسارات فلسطين،» ومعرض «أبدًا لن أفارق»، انظر صفحة المعرض على الجاليري الافتراضي لجامعة بيرزيت: <http://virtualgallery.birzeit.edu/tour/exhibition?id=431504>.
وللاطّلاع على الإشكاليات السياسية، والسجال الإعلامي الذي دار حول المشاركات الفلسطينية في المعرض المذكور، انظر: عبد الرحيم الشيخ: «خريف النكبة... ربيع الكتابة (١-٥): الفن الفلسطيني ينتصر على الصهيونية والنازية،» **الأيام**، ٢٧/ ٤/ ٢٠١٠، ص ٣٠، على الموقع الإلكتروني: <http://www.al-ayyam.com/pdfs/27-4-2010/p30.pdf>، و«حسين البرغوثي وفلسطين: طفولة الأرض، وطفولة السماء،» **الأيام**، ٤/ ٥/ ٢٠١٠، ص ٣٠، على الموقع الإلكتروني: <http://www.al-ayyam.com/pdfs/4-5-2010/p30.pdf>.
٣٨ انظر مشروع صبحي زبيدي على الموقع الإلكتروني «الجاليري الافتراضي لجامعة بيرزيت»: <http://virtualgallery.birzeit.edu/tour/exhibition?id=431504>.

دقّة، وقد أوضح بورخيس مقاصده على نحو لا يقبل التأويل حين استدعى هو الآخر، بسخرية لا ينقصها البريق، مقولة سواريز ميراندا، من **أسفار الحكماء** سنة ١٦٥٨، ليدين دقة الخارطة لا عدم دقّتها؟

يؤسس بورخيسٍ أنّه «في تلك الإمبراطورية بلغت مهنة رسم الخرائط حدَّ الكمال إلى درجة صارت فيها خارطة قضاء واحد تغطِّي فضاء مدينة بأسرها. ومع مرور الزمن، غدت هذه الخرائط غير وافية بالحاجة، فعملت أكاديمية واضعي الخرائط على رسم خارطة للإمبراطورية بمساحة الإمبراطورية نفسها بحيث تُقَارَنُ فيها النقطة على الخارطة بمثيلتها على الأرض. غير أن الأجيال اللاحقة، غير آبهة برسم الخرائط، استثقلت هذه الخارطة... ودونما قلة احترام لها، هجرت الأجيال الخارطة، وتركتها لقسوة الشمس والمطر. أمّا اليوم، فلا تزال الـمِزَقُ البالية المتبقية من هذه الخارطة موجودة في الصحارى الغربية، تحتمي بها الوحوش الشاردة والـمُعدمون البِلا بيت... لكن ليس ثمة، على طول البلاد وعرضها، أي أثر لعلم الجغرافيا!»[٣٩].

يستثمر زبيدي ما في قصة بورخيس من عبث فني وتحايل على التاريخ والجغرافيا في آن معًا، ولكن لماذا؟ هل أراد أن يتجاوز «علم الجغرافيا» الذي دشَّن خارطة البلاد في جنوب الساحل السوري، وليدين الجهل بـ«علم السياسة» الذي أودى بدقة الخارطة، وما تمثّله من جغرافيا السحر الإلهي لفلسطين؟ سؤال قد لا نجد إجابة عنه أكثر دقَّة، مع أن زبيدي هاهنا يدين الدقَّة وهو يرجوها، من دون أن يندبها، من مقولات محمود درويش الذي لم يكتف بالأرض في تحديد الجغرافيا، بل جاوزها إلى أن «رائحة البن»...«جغرافيا» حتى وإن «سقط القطار عن الخريطة».

على الرغم من ذلك، يعتقد زبيدي في حوارية قصيرة على هامش معرض «مسارات فلسطين»، أن «تدمير الخريطة لا يصلح العلاقة بين الجغرافيا والتاريخ»، ولذا فهو «يدمِّر» الخارطة لسبب سياسي، إذ الخارطة مدمَّرة بفعل الـ«تقسيم» الذي وسم العمل كلَّه، ووسم السيرة الفلسطينية التي تشكَّلت، من وجهة نظره، من مزيج جدلي بين الغياب والحضور. والعمل لديه «لا يمنح إحساسًا بالختام، بل ينكأ الجرح»، كما توضح شهادة زبيدي التفصيلية في هذا العمل؛ إذ «إن النص جزء أساسي من العمل، ومهم أيضًا، فهو يشرح كيف تنتمي الخريطة إلى جغرافية وعالم لم يعد لهما وجود. إنها خريطة لعالم قد اختفى»[٤٠]. لقد عمد زبيدي إلى نكء جرح «التقسيم»، لعلَّ تقسيم الخارطة، حدَّ التمزيق، يكون دليلًا على تراب الجنة المختفية، «العالم المختفي» الذي يدشِّن زبيدي أبرز رموزه: خارطتُه بوصفها إعادةً في لحظة استعادة.

منتهى: تحوُّلات الخارطة في المرثيات الفلسطينية (الفكرة، والتقنية، والشاعرية)

يتمحور استدعاء الخارطة في المرثيات الفلسطينية، على مستوى الفكرة، حول حادث مركزي في الذاكرة الفلسطينية، هو النكبة التي أطاحت أرض الخارطة وناسها وحكاياتها: هويةً وذاكرةً، ذلك أن مركزية النكبة في الحالة الفلسطينية لا تجعل منها معطى تاريخيًا تحدد مرةً وانطفأ، بل تجعلها فيضًا وطنيًا في الذاكرة الجمعية الفلسطينية في مختلف أماكن وجود الفلسطينيين في حدود فلسطين التاريخية والشتات. ولذلك، فإن مقاربة النكبة تتجلى في اعتبارها حادثًا تاريخيًا جللًا؛ إذ في غمرة تخلُّق النخبة القومية التي كانت تحاول اجتراح الخطاب

٣٩ لقراءة النص الأصلي، انظر: Jorge Luis Borges, "On Exactitude in Science," in: Jorge Luis Borges, *Collected Fictions,* Translated by Andrew Hurley (London; New York: Allen Lane The Penguin Press, 1999), p. 325.

٤٠ انظر المقابلة مع صبحي زبيدي على الموقع الإلكتروني لـ «الجاليري الافتراضي لجامعة بيرزيت»: <http://virtualgallery.birzeit.edu/tour/exhibition?id=431504>.

الذي سيجعل القومية (في حالة الوطنية الفلسطينية) تفيض على القوم لتنتج الدولة المرجأة، بدأ الحلم الصهيوني، بعد قرابة خمسين عامًا على صياغاته الأولى، بالتحقق على شكل إعلان مشروع- دولة-إسرائيل سنة ١٩٤٨. وقد كانت الاستفاقة على الحلم الصهيوني، بتأسيس الدولة الاحتلالية، هي بداية الكابوس الفلسطيني بالقضاء على مشروع الحداثة الفلسطينية المتمثّل في إقامة الدولة التي تحفظ الناس، وأرضهم، وقصتهم مع أرضهم. وقد كانت الخارطة، بالتأكيد عنصر توتُّر هائل في التعبيرات السياسية والثقافية والفنية.

لذلك، فإن قراءة النكبة، وتمثيلاتها على الأرض وفي حكاية المرئيات، إنما تكون في تركيز النظر في ما أحدثته النكبة من هزيمة في هذه الحدود الثلاثة لهوية الفلسطينيين كجماعة قومية أصلية: الديموغرافيا والجغرافيا والهستروغرافيا؛ ذلك أن من شأن هذه القراءة أن تفهم النكبة بوصفها نفيًا متواصلًا للذات الفلسطينية يتجسد في مشروعين: مشروع النصر، وهو مشروع الغالب الصهيوني لتكريس ذاته، ومشروع الهزيمة، وهو مشروع الغالب الذي يواصل من خلاله نفي ذات المغلوب ووجوده. وعليه، فإن الهزيمة التي أُلحقت بالفلسطينيين، كذلك، ليست جوهرًا تاريخيًا لوجود الذات الجمعية تحددَ مرةً وانطفأ سنة ١٩٤٨، بل هي «نفيٌ متقدِّمٌ» لهذا الوجود يديرهُ الغالبُ-النقيضُ ويبدعه على نحو يحفظ ذاته الجمعية، وذاكرته هو، ويحيلها إلى جوهر تاريخي عصيٍّ على الانطفاء. الهزيمة، إذًا، إبداع الغالب الصهيوني الذي لا يمثِّل المغلوبُ الفلسطيني إلّا مادته وفضاء تدشينه. وبذلك، فإن النكبة هي فعل متواصل ونفي متقدِّم، لا ينبغي إحياء ذكراه، بل التخلص من لعنته.

وبما أن الخارطة في التعبيرات السياسية والثقافية، والمرئيات الفلسطينية ذروة سنامها، تعدُّ من أبرز التوترات التاريخية في التعبير عن الحادث التكويني الأبرز في الذاكرة الجمعية الفلسطينية، وهو النكبة، فقد جرت مقاربة ما تعلَّق بها من نتاجات فنيّة، كالتقاء بين تيّارات «البناء السفلي/ الهندسة الفردية» و»البناء العلوي/ الهندسة الجمعية» للذاكرة، يتخللهما مستوى ثالث في الحالة الفلسطينية التي لم تشهد، حتى اللحظة، تجربة دولانية جامعة لجميع مكوِّناتها الجغرافية والديموغرافية والثقافية. ينطلق هذا المستوى من تعميم العمليات من أسفل (التجارب الفردية) على أجسام ثقافية تمثيلية متعددة تأخذ طابع الجمعية لكنها في سلوكها وأدواتها وأهدافها تعدُّ استمرارًا لعمليات البناء الفردي. وما تذرُّر الاتحادات الثقافية والمؤسسات التمثيلية في المشروع الثقافي الفلسطيني اليوم سوى واحد من الأمثلة على ذلك. لكن استدعاء «أشياء الذاكرة» في المرئيات الفلسطينية بشأن «خارطة النكبة» ينطق بقدرة تيار الذاكرة السفلي على إحراج تيارها العلوي، وإنقاذه من ورطته السياسية والأخلاقية[٤١].

أمّا من حيث التقنية، فقد مال معظم الأعمال الفنية التي تناولت الخارطة ثيمة مركزية إلى تقنية «التركيب» التي عكست تراجعًا في صلابة التعبير الفني عن ثبوتية الخارطة كمرجعية رمزية وبلاغية وجمالية. هنا، تم تدشين نقد مهم لا لاستخدام تقنيات «التركيب» من جانب الفنانين الفلسطينيين في العقدين الأخيرين فحسب، بل أيضًا للشروط المؤسسية والثقافية والفنية والفضائية التي يتحرك هؤلاء الفنانون عبرها، ولربما بحسبها: مادةً ووسيطًا وشكلًا، منشبكة في نسيج رخو على نحو لا يحلُّ التناقضات المكوِّنة للذات الفلسطينية، حيث يؤدي اجتماع هذه الشروط إلى متاهة ينقاد من خلالها المتلقي داخل الذات الفلسطينية. وهذه المتاهة «هي عبارة عن طموح حثيث لذات تنطوي على مؤسساتية نقية ومرتبة، بحيث تحمِلُها وتحمَل عليها، حيث تلعب المجمّعات التجارية، والمباني القديمة المرمّمة، والبلدية، ومباني المنظمات غير الحكومية، الدور المركزي في إعادة صياغة هذه 'الفلسطينية' الجديدة وممارساتها. في الأوقات العادية، نرى أن هذه العوامل الاجتماعية الاقتصادية تحفر الذات الجديدة في

٤١ للاطّلاع على تفصيلات هذه المقولات النظرية، انظر: عبد الرحيم الشيخ، «الهوية الثقافية الفلسطينية: المثال، التمثيل، التماثل،» في: **التجمعات الفلسطينية وتمثلاتها ومستقبل القضية الفلسطينية** (رام الله: مركز مسارات، ٢٠١٢).

مجالاتها المحددة والمتخصصة، في حالتنا هذه يصبح العمل الفني الفرصة بامتياز من أجل قَنْوَنَة العام إلى داخل قالب الذوق الحسي لهذه الذات الجديدة، التي ما زالت في حالة من إعادة تشكيل الشخصية الفلسطينية»[٤٢].

لا يخفي النقاد قلقهم تجاه سياسات المؤسسات التي تؤدي إلى خلط هائل في المواد والوسائط والأشكال المتداولة والمتداخلة على المستويات الوطنية، والفنية والتجارية، ولا يستنكرون أن يكون الفن مداخلة اجتماعية في الفضاء العام، فذلك معلوم بالضرورة، لكنه يستنكر «الهجنة» بين هذه المستويات التي مكّنت المؤسسة الثقافية والفنية من تسجيل «انتصارات» في الصراع على تعريف الفضاء العام، وبلورة الذائقة الجديدة. وخلال تحليل بعض الأعمال الفنية، مادةً ووسيطًا وشكلًا، يُشار إلى أن هذه الأعمال، في أغلبيتها، تساهم في بلورة صورة عن «فلسطين التي تفشل تكرارًا في تحقيق ذاتها». وعلى ذلك، تكون النتيجة أن هذه المرحلة، غير المنتهية من الفن الفلسطيني، غير معبّرة عن «جمالية تشظٍّ»، بل هي بحث عن جمالية على هذا النحو، ذلك أنها جمالية «غير المكتمل»: «تتركب بنية هذا البحث من العلاقات بين تهشيش المادة، والاستعمال التقني للوسيط داخل عملية الإبداع، وأشكال صورة تشظّي الأنا. تصبح عملية تهشيش المادة، في هذه التركيبة، شرطًا ضروريًا بغية تشكيل صور التشظّي، ذلك بسبب تحويل الوسيط إلى درجة الصفر من خلال استعماله على المستوى التقني فقط. إن الاستعمال التقني للوسيط لا يعني عدم فاعليته، بل يشير إلى كونه شرطًا موضوعيًا، وإلى عدم محاولة الفنانين توضيح موقعه وتغييره، أو تحويل موضوعيته باتجاهات أخرى. من هنا، فإن عدم اكتمال مثلث مادة –وسيط– شكل، هو نتيجة عملية إبداع ذات بُعدين في مجال شرطه الضروري، ولكن غير الكافي، هو العمل على ثلاثة أبعاد على الأقل»[٤٣].

وأمّا من حيث الشاعرية، فمن اللافت أن جميع الأعمال انحازت إلى فكرة الفقد التي عُبّر عنها بـ: تذرّر الخارطة وتشظّيها، وتقلُّصها، واحتراقها، وهروب أرضها منها، بل وهروب مواقعها وتحوُّلها إلى عدم أبيض. هنا، تجدر الإشارة إلى أن المرثيات الفلسطينية ليست منفردة بإحالة الخارطة إلى أرض يبابها الخاص بعد أن صارت أرضها المرجعية يبابًا في إثر تغييب أصحابها، بل شهد المخيال الشعري، كذلك، وفي أنضج تصويراته على لسان محمود درويش، في قصيدته «على محطة قطار: سقط القطار عن الخريطة»، تعبيرًا شبيهًا عن ظاهرة الفقد للخارطة وأرضها اللتين لا تزالان برسم المتذكرين، إعادة واستعادة:

«كنا طيبين وسُذَّجًا. قلنا: البلادُ بلادُنا قلبُ الخريطة لن تصاب بأيّ داءٍ خارجيٍّ... (للحقيقة، ههنا وجه وحيدٌ واحدٌ ولذا.. سأنشد): أنتَ أنتَ ولو خسرتَ. أنا وأنتَ اثنان في الماضي، وفي الغد واحد. مَرَّ القطار ولم نكن يَقِظَيْنِ، فانهض كاملًا متفائلًا، لا تنتظر أحدًا سواك هنا. هنا سقط القطار عن الخريطة عند منتصف الطريق الساحليِّ. وشبَّت النيرانُ في قلب الخريطة، ثم اطفأها الشتاء وقد تأخر. بلادنا قَلْبُ الخريطة. قلبها المثقوبُ مثل القرش في سوق الحديد. وآخر الركاب من إحدى جهات الشام حتى مصر لم يرجع ليدفع أجرة القناص عن عمل إضافيٍّ كما يتوقع الغرباء. لم يرجع ولم يحمل شهادة موته وحياته معه لكي يتبين الفقهاء في علم القيامة أين موقعه من الفردوس. كم كنا ملائكة وحمقى حين صدقنا البيارق والخيول، وحين آمنّا بأن جناح نسر سوف يرفعنا إلى الأعلى! (سمائي فكرةٌ. والأرض منفايَ المُفَضَّلُ). لجرحي الأبديِّ محكمة بلا قاضٍ حياديٍّ. يقول لي القضاة المنهكون من الحقيقة: كل ما في الأمر أن حوادث الطرقات أمرٌ شائع. سقط القطار عن الخريطة واحترقتَ بجمرة الماضي. وهذا لم يكن غزوًا! ولكني أقول: وكل ما في الأمر أني لا أصدّق غير حدسي»[٤٤].

٤٢ إسماعيل الناشف، «صورة الـمُتشظّي،» في: محمود أبو هشهش ونيكولا جري، محرران، **تحوُّلات: مسابقة الفنان الشاب للعام ٢٠٠٦** (رام الله: مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، ٢٠٠٨)، ص ٢٥.

٤٣ المصدر نفسه، ص ٢٩.

٤٤ محمود درويش، **لا أريد لهذي القصيدة أن تنتهي: الديوان الأخير** (بيروت: رياض الريِّس للكتب والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٢٥-٣٤.

محمد نور الدين أفاية *

السينما باعتبارها موضوعًا فلسفيًا

ثمة زوايا ثلاث للنظر في شأن العلاقة بين الفلسفة والسينما: التمثّل الفلسفي للسينما، بمعنى التأسيس على السينما بوصفها مجالًا قادرًا على إنتاج الأفكار والمفاهيم وأثرًا فنيًا ذا موقع ومفعول في الثقافة المعاصرة؛ تأمّل السينما ذاتها ومن خلال أدواتها وتقنيّاتها؛ السينما باعتبارها أداة للفلسفة أو باعتبارها تجربة فلسفية.

على هذا الأساس، تعرض هذه الورقة الكتب والمؤلّفات ذات الطبيعة الفلسفية التي اتّخذت من السينما موضوعًا لها، والفلاسفة الذين شغلتهم قصة الصورة السينمائية وأدرجوها في تأليفهم الفلسفي العام. وهي تتوقف عند اللحظات الفكرية والنقدية التي أطلقت مسار العلاقة بين الفلسفة والسينما وكانت لحظات «تأسيسية» لفلسفة السينما، خاصةً عند هنري برغسون وموريس ميرلو بونتي.

مقدّمة

كيف انتقل «الفنّ السينمائي»، عند اكتشاف «السينماتوغراف» (Cinématographe) في أواخر القرن التاسع عشر، من اعتباره مجالًا للترفيه والتسلية «الشعبية» إلى موضوع «جدّي» للتفكير والتأمل والتحليل؟ وما هي أوجه اللقاء بين السينما بوصفها صناعة وفنًّا، والفلسفة باعتبارها ميداناً للمعرفة وإنتاج المفاهيم؟

لأوجه اللقاء بين السينما والفلسفة «اليوم» محطّات واجتهادات ومدارس ومفاهيم. وفضلًا عن المؤلفات والأبحاث التي اهتمت بتاريخ السينما وتقنياتها وبمخرجيها، نجد كتبًا ومناظرات تتخذ من الفلسفة والسينما موضوعاً لها. لم ينتظر البحث في هذا الموضوع جيل دولوز حتى يتبيّن للمهتمين أن السينمائي يفكر

* باحث مغربي، أستاذ التعليم العالي في الجماليات وفلسفة التواصل.

في الموضوعات نفسها التي ينشغل بها الفيلسوف اعتماداً على أدوات تقنية ووسائطية مختلفة، على رأسها الصورة السينمائية؛ فقد سبق دولوز من تحدث عن «جوهر السينما»، وعن «أنطولوجيا السينما»، ومن تناول هذا الفن من زاوية سيكولوجية وسوسيولوجية، بل هناك من دافع عن «ميتافيزيقا السينما»... إلخ. هكذا، تبيّن أن الفلاسفة يتفاعلون مع السينما بطرقهم الخاصة؛ يتحدثون عن الأفلام التي يراها الآخرون، لكنهم يجدون فيها ما يستنفر تفكيرهم ويحرك تأويلهم، باحثين عن الدلالات الأخلاقية والسياسية والميتافيزيقية التي تحمّلها صورة أو متوالية أو شخصية أو مشهداً في هذا الفيلم أو ذاك. وقد غدت السينما تمتلك إغراء خاصًا من خلال قدرتها على جذب المفكرين والفلاسفة وجعلها موضوعاً للتفكير، بل إن هؤلاء عثروا في «العناصر السينمائية» على التعبير الأجلى لمفارقات الجوهر والمظهر والواقع والصورة. ومن ثم اقترحت السينما على الفلسفة إمكانات كبيرة للاشتغال، بل وفرت شروط بعض «الاندفاعات» الفكرية بفضل كونها تختزن ما سمّاها أندريه بازان قوة «أنطولوجية» تحتاج إلى الفلسفة لإبراز مكوّناتها ودلالاتها وأبعادها.

قد ينتبه بعضهم، أيضًا، إلى وجود قاسم مشترك آخر بين الفلسفة والسينما، يتمثّل في المحبة. الفلسفة هي محبة الحكمة، والسينما تنتج، حتماً، محبّيها. لقاء هذين النمطين من النزوع الفكري والوجودي، والتشابك الذي يحصل بينهما، أنتجت تجارب فكرية وجمالية في غاية العمق والأهمية، أكان من جانب الفلاسفة الذين اشتغلوا على السينما، أم من جانب السينمائيين الذين تأثروا بالفلاسفة.

هكذا، نجد ما يمكن نعته بـ «التمثّل الفلسفي للسينما»، أتأسس هذا التمثّل على قضايا أم على أطروحات تتساءل عن السينما بوصفها مجالًا قادراً على إنتاج الأفكار والمفاهيم، وهو ما يفترض تجاوز النظر إلى السينما كوسيلة ترفيه، أو كمكوّن مهم من «مجتمع الفرجة»، والتعامل معها كأثر فني ذي موقع ومفعول في الثقافة المعاصرة. كما يلتقي المرء مع توجّه آخر يقضي بضرورة الانتباه إلى الطرق التي تنحتها السينما بذاتها، أي إن الأمر يتعلق بتساؤل داخلي للسينما بواسطة تقنياتها التي لا تكفُّ عن تجديدها، وبالكيفيات المختلفة التي يتم بها إنتاج «الفيلم».

من «السينماتوغراف» إلى التقنيات الرقمية مسار طويل شهدته السينما في تأطير الأجساد والأمكنة والأزمنة واللغات، وهو ما تطلّب من منتجيها، كل مرة، مساءلة أدواتهم وتقنياتهم، وتحولات المعاني التي تولّدها هذه التقنيات. هناك، أيضًا، زاوية أخرى للنظر إلى علاقة السينما بالفلسفة تتلخص في التعامل مع السينما باعتبارها تجربة فلسفية تثير أسئلة من قبيل: كيف نفكر في السينما؟ وإلى أي حد يمكن التفكير معها؟ وما هي مسوغات القول بإمكان التفكير سينمائيًا ما دامت السينما وسيطًا أو شكلًا فنيًا يمتلك جميع المؤهلات التقنية والفكرية لخلق عوالم وإنتاج حقائق؟ لهذا السبب اعتبر دولوز، كما سنرى ذلك بتفصيل أوفر، أن السينما تملك قدرة إبداعية تركن فيها إلى الحركة والزمان، وإلى التحفيز على التفكير. ولا يتعلق الأمر، هنا، بإجراء مقارنات بمختلف المنظومات الفلسفية، أو اجتراح تصورات للعالم، وإنما بالنظر إلى السينما كأداة للفلسفة، الأمر الذي يستدعي التفكير في السينما كتجربة فلسفية تمتلك مكانة، وتنْتج صوراً ووقائع وشخوصاً وعوالم بطرق مختلفة.

إن «التمثّل الفلسفي للسينما»، وتأمل السينما ذاتها ومن خلال أدواتها، ثم السينما باعتبارها تجربة فلسفية، كل ذلك زوايا ثلاث في النظر والبحث في شأن علاقة الفلسفة بالسينما. وداخل هذه الزوايا نعثر على كتابات ومساهمات تنطلق منها لتفتح آفاقًا متجددة مادامت السينما تُعلّم كيفية النظر، ونستطيع بفضلها القبض على قوة الصور ونكتشف وجوهاً وحركات ومشاعر وحكايات، كما تُمكّننا من الإصغاء إلى لغات يتفاوت ضجيجها وصمتها بحسب الحساسيات والرؤى والتوجهات، وذلك ما يجعلها فنّاً وجوديًا بامتياز.

وقد جرى في السنوات الأخيرة إنتاج كتب ومؤلفات في موضوع «الفلسفة والسينما»، من بينها كتاب دومينيك شاتو[١] الذي عمل فيه على استعراض أهم التيارات والأفكار التي تندرج ضمن علاقة السينما والفلسفة، وذلك إلى جانب كتب ذات طبيعة فلسفية اتّخذت من السينما موضوعاً لها، أو فلاسفة شغلتهم قصة الصورة السينمائية وأدرجوها ضمن تأليفهم الفلسفي العام. وسنعمل بالتدريج على الإشارة إليها، في سياق التأريخ للأفكار الفلسفية بشأن السينما. وعلى الرغم من التباعد الواضح الذي ميّز أغلب فلاسفة النصف الأول للقرن العشرين والظاهرة السينمائية، باستثناء برغسون وموريس ميرلوبونتي، أو قلّة من السينمائيين الذين تصوّروا إمكان معالجة نصوص فلسفية سينمائيًا، مثل روبرتو روسيليني، فإن سنوات السبعينيات والثمانينيات هي التي شهدت اقتراب عدد من الفلاسفة من السينما أمثال ستانلي كافيل وجيل دولوز وجاك رانسيير وآخرين[٢].

غير أنه يصعب معالجة أطروحات هؤلاء الفلاسفة من دون العودة قبل ذلك إلى انفتاحات نظرية تأسيسية؛ فمفكرون ونقاد وسينمائيون، من أمثال جان ميتري، وإيزنشتين، وبازان، وكريستيان ميتز، وآخرين يشكّلون لحظات فكرية مهدت، بكيفيات مختلفة، لولوج فلاسفة «محترفين» عالم السينما باعتبارها مجالًا إبداعيًا يحفز على التفكير في قضايا فلسفية معروضة سينمائيًا، كما أنها تنتج فكرًا يحتاج إلى إعادة صوغ واستنباط ومناقشة.

هل يمكن الحديث عن «سينما فلسفية»، أو عن «فكر فلسفي» يتخذ من السينما موضوعاً له؟ وإلى أي مدى يجوز القبول بقدرة السينما على التفلسف؟

هذه بعض الأسئلة التي نسعى إلى الاقتراب من بعض عناصر الجواب عنها، اعتماداً على نصوص ومساهمات تعزز مشروعية هذه الأسئلة، وتُظهر إمكانات جعل التفكير في السينما تجربة فلسفية، أو جعل الفلسفة انشغالًا سينمائيًا.

انجذاب السينما الفلسفي

من **سقراط** (١٩٧٠) **وديكارت** (١٩٧٣) لروسيليني إلى ابن رشد (**المصير**، ١٩٩٧) ليوسف شاهين، مروراً بتجارب سينمائية وتلفزيونية أخرى تتعلق بفلاسفة في السينما، مثل الوثائقي الذي خصصه كلٌّ من ألكساندر أستريك وميشال كونتا لـ **سارتر من خلال ذاته** (١٩٧٦)، يتأكد اهتمام السينمائيين المتواصل بوجوه بعض الفلاسفة وشخصياتهم. وإذا كانت هذه العناوين مغامرات سينمائية في الفلسفة، فإن فيلم المصير لشاهين استطاع بناء فيلم بقدر ما حاول إبراز عالم ابن رشد واختياراته «وعقلانيته» في الزمن الأندلسي، جاعلًا منه في الوقت نفسه مناسَبة للتبرم من النزعات الغارقة في التراث التي تحكم على الوجود والحياة باسم الشرع والعقيدة، ولا تكف في الواقع عن تشويه أوجه الإسلام المشرقة، وكأن ابن رشد، هنا، وعلى الرغم من البناء السيناريستي والسينمائي المُحكم للفيلم، مثّل عند يوسف شاهين فرصة أو ذريعة للتعبير عن تذمّره العميق لما آلت إليه صورة الإنسان العربي في العالم، واستنكاره الواضح للاستغلال «الميكيافيلّي» للدِّين من طرف

1 Dominique Château, *Cinéma et philosophie,* Armand Colin cinéma ([Paris]: A. Colin, 2005); Juliette Cerf, *Cinéma et philosophie,* les petits cahiers ([Paris]: Cahiers du cinéma, 2009), et Jean-Louis Déotte, dir., *Philosophie et cinema,* esthétiques (Paris: L›Harmattan, 2011).

هناك أيضًا كتاب يُبرز، بطريقة بيداغوجية مبسطة ، كيفية الصياغات السينمائية للفلسفة، انظر: Ollivier Pourriol, *Cinéphilo*, haute tension ([Paris]: Hachette littératures, 2008).

٢ استعرض دومينيك شاتو أهم المؤلفات التي أصدرها مؤلفون باللغة الإنكليزية، انظر: Château, p. 6.

بعض الجماعات الإسلامية الداعية إلى العنف. غير أن روسيليني الذي أنجز السلسلة عن سقراط وديكارت وباسكال، وعلى الرغم من محاولته إظهار سقراط في سياق صراعه مع المجتمع الأثيني وإظهار ديكارت في إطار بروز الحداثة، كما لاحظ ذلك رانسيير، «غيَّر السيناريو الفلسفي إلى شخصية وجودية»[٣]، إذ عمل على عودة الفيلسوف إلى ذاتيته وإلى درجة انخراطه في صراعات زمنه.

ولعل أكثر المحاولات تمايزًا بمغامرة لم تصل إلى مداها هي تلك التي تمثّلت في قرار إيزنشتين كتابة نص فلسفي، وهو كتاب **رأس المال** لكارل ماركس، في شكل فيلم. والمآل ذاته حدث لأستريك حين أطلق فكرة «الكاميرا–القلم»، ليصوغ **خطاب في المنهج** لديكارت سينمائيًا. وكان يتصور من خلال هذه الفكرة العثور على أداة «تساعد الفنان على التعبير عن جميع أنواع الأفكار، الملموسة والمجردة. أداة في منتهى المرونة وجديرة بمنافسة الكتابة»[٤]. إن أستريك باقتراحه فكرة «الكاميرا–القلم» كان يسعى إلى تحقيق هدفين اثنين بالنسبة إلى السينما الجديدة: **الأول** هو أن تصبح السينما فنّاً للواقع بشكل مباشر؛ و**الثاني** هو أن توفّر هذه الكتابة للسينمائي إمكان قول «أنا»، كما هو شأن الروائي أو الشاعر. هذه الفكرة عينها سيعمل بازان على إعادة صوغها بطريقة مغايرة، حين اعتبر أن «المخرج يكتب مباشرة للسينما» بكيفية تجعل منه «مساويًا للروائي»[٥].

ويعتبر شاتو أن هاتين المحاولتين –لإيزنشتين وأستريك– تطرحان، بقوة، مشكلة الشكل، إذ كيف يمكن أن ترقى السينما إلى مستوى منافسة الكتاب؟ وما هي الطريقة المثلى لجعل النص الفلسفي أساساً للإبداع الفيلمي؟ جواب هذين السينمائيين يظهر من خلال اقتراح إيزنشتين «الانطلاق من الخطاب إلى التمثّل»... واقتراح أستريك عكس ذلك، أي «الانطلاق من الواقع إلى التمثّل بواسطة الكتابة»[٦]. وإلى جانب الشكل، هناك مشكلة البنية السردية، إذ تُطرح بترجمة النص أو بتحويره إلى سرد أو حكي قضية أكبر تتمثّل في انعدام المطابقة الدلالية للخطاب (النص) مع السرد السينمائي، مع ما يستلزمه من الخطاب الفلسفي من برهنة وصرامة بلاغية.

هكذا، تبدو فرضية تحويل نص فلسفي إلى فيلم مستحيلة التحقيق، كما ظهر ذلك مع محاولتَي إيزنشتين وأستريك، فضلًا عن أن الأفلام التي تعطي الأولوية للكلام على حساب الصورة كثيراً ما تسقط في الثرثرة، كما هو شأن أعمال جان ماري ستروب ودانيال هويلي في جميع أعمالهما، ومنها فيلم **درس في التاريخ** (١٩٧٢). الأمر نفسه ينطبق على بعض أفلام إيريك رومر، ومنها **ليلتي عند مود** (١٩٦٩). والسؤال الذي يُطرح في هذا السياق هو كيف يمكن للسينما، اعتماداً على عناصرها الفنية المعروفة وقواعدها، وعلى أهمية تزامن الصورة والصوت فيها، أن تكون «ناطقة من دون أن تسقط في الثرثرة»[٧]؟ وهنا يواجه المرء مسألة أخرى أكثر عمقًا تتمثّل في معرفة ما إذا كانت القصدية الفلسفية تعود إلى نوع من الفلسفة التطبيقية أم إلى تأمل فلسفي حقيقي، وهل يُعتبر الفيلم فلسفيًا من خلال الموضوع الذي يعالج أم بناء على طريقة معالجته له؟[٨] قد نستشهد داخل هذه الإشكالية بعدد لا بأس فيه من

---

3 Jacques Rancière, «Le Corps du philosophe: Les Films philosophiques de Rossellini,» dans: Jacques Rancière, *Les Ecarts du cinema* (Paris: La Fabrique éd., 2011).

4 Château, p. 14.

5 André Bazin, *Qu'est ce que le cinéma?,* 4 vols., 7e art (Paris: Editions du Cerf, 1958-1962), vol. 1: *Ontologie et langage,* p. 148.

6 Château, p. 15.

٧ المصدر نفسه، ص ١٩.

٨ يعتبر الفيلسوف جان لوك نانسي أن أفلام عباس كيروستامي تقدم «تأمّلًا ميتافيزيقيًا» حقيقيًا بالوجود والمكان والإنسان، انظر: Jean-Luc Nancy, L›Evidence du film: Abbas Kiarostami, suivi d›une conversation entre Abbas Kiarostami et Jean-Luc Nancy transcrite par Mojdeh Famili et Téresa Faucon et d›un cahier d›images choisies par Téresa Faucon, [trad. de] Mojdeh Famili et Téresa Faucon (Bruxelles: Y. Gevaert, 2001), p. 45.

السينمائيين، وعلى رأسهم إنغمار برغمان في بعض أفلامه؛ إذ على الرغم من غلبة المناخات السيكولوجية السوداوية على طريقة كتابته السينمائية، فإن أفلامه تعالج، أو تطرح، أسئلة وجودية وفلسفية تدور حول الحب والحياة والموت.

إزاء هذه المعادلة، يتمثّل السؤال الأساس في قدرة السينمائي على الجمع بين مطلبين اثنين: **الأول** يتجلّى في التحكّم في «عناصر التشكيل السينمائي» واحترام شروطها؛ **والثاني** يتجلّى في القدرة على معالجة موضوعات بالعمق الضروري، من دون السقوط في الثرثرة، باعتبار أن العمق يفترض التبرّم من المعالجات الاعتيادية، والذهاب بعيداً في التفكير إلى حدود إمكان إنتاج «مفاهيم»، كما يقول بذلك دولوز. ربما نجد قضايا مثارة داخل الأفلام، من قبيل الحرية والماهية والشر والمظهر والمنفى، والهوية والآخر والشغف والاستلاب.. إلخ. كما أن من حق الفلسفة الاشتغال على الأفلام التي تراها حاملة للقصدية الفلسفية، لكن شريطة ألّا تسقط في نوع من «الفلسفة التطبيقية»، كما يقول شاتو، وألّا يجري تغييب خصوصية «العناصر السينمائية»، من السيناريو إلى الإخراج. وهكذا، فإن «السينما لا يمكنها بلوغ الاقتدار الفلسفي من دون التغلب على تحدي النمط الخطابي والاستقلال الإبستيمولوجي الذاتي للفلسفة، لكننا نرتاب، أيضًا، في ما ستضيعه لّما تتنازل عن كيانها أمام طريقة فلسفية ما، وحين يقتصر تمرير فكر ما بُحث، بطريقة غير مناسبة، على ترجمته: ألا وهو استقلالها التعبيري الذاتي الخاص»[9].

إن الأمر لا يتعلق هنا بمعرفة إلى أي حد يجوز هذا السينمائي أو ذاك «اقتدارًا» ميتافيزيقيًا أو أنطولوجيًا أو فلسفيًا، أو التسرع في ادعاء تقديم تأويل فلسفي للفيلم، وإنما بمحاولة تقويم مدى قدرة السينما على تضمّنها حوامل فلسفية، وهل تختزن السينما مقومات خصوصية جديرة بتوفير مسوغات للفلسفة تسمح لها بالتجدد؟ وهل يمكن أن تكون السينما واسطة قادرة على تحمّل الأسئلة الفلسفية؟ أو هل تمتلك السينما خصائص يمكن نعتها بأنها خصائص فلسفية؟

لا شك أن كلَّ سؤال من هذه الأسئلة يحتاج إلى معالجة خاصة، ويفتح أفقًا مميزًا لتعميق النظر في العلاقة بين الفلسفة والسينما. إننا نجد فلاسفة قاربوا هذه الأسئلة، ومنهم كافيل الذي اعتبر أن للسينما، من حيث الوجود، «وضعية فلسفية»، أو دولوز الذي يؤكد أن الآلة السينمائية تفكر فلسفيًا اعتمادًا على ذاتها، لكن بشكل مغاير للفلسفة[10]. بل إن هذا الفيلسوف يرى أن سينمائيًا مثل غودار هو من طراز السينمائيين الذين ينافسون المفكرين الذين ينتجون أفكارهم بلغة سينمائية، ومن خلال الصور.

مهما يكن من صعوبة الحديث عن «سينما فلسفية»، فإن ذلك لا يعني استبعاد قدرة السينما على التفكير أو على إنتاج فكر يمكن نعته بالفلسفي، أو كما يقول غودار: «إن الفيلم هو الذي يفكر. وأنا لست مطالبًا بالتفكير. إنني شاهد على هذا الفكر»[11].

ولعل أول من خصص كتاباً حول فلسفة السينما في أواسط الأربعينيات من القرن الماضي هو جيلبير كوهين سيت بعنوان: **محاولة حول مبادئ فلسفة السينما**[12]؛ إذ شدّد على ضرورة التمييز بين «الواقعة الفيلمية» و«الواقعة

9 Château, p. 25.

١٠ يرى جان لوك غودار أن «الإخراج مثله مثل الفلسفة الحديثة، فلنقل مثل هوسرل، أوميرلوبونتي»؛ ومعلوم أن هذا المخرج الذي يُعتبر من مؤسسي ما سمّي «الموجة الجديدة» في فرنسا، يتميّز بإنتاج مجموعة أعمال سينمائية يطغى عليها التساؤل والتفلسف؛ فهو يرى أن ليس هناك الكلمات من جهة والفكر من جهة أخرى، أو الفكر والكلمات بعد ذلك. «حينما أقول إن الإخراج ليس لغة أريد القول إنه في الوقت نفسه فكر». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨.

١١ مذكور في: المصدر نفسه، ص ٣٠.

12 Gilbert Cohen-Séat, *Essai sur les principes d›une philosophie du cinema. I. Introduction générale, notions fondamentales et vocabulaire de filmologie,* observation liminaire sur la filmologie par Raymond Bayer (Paris: Presses universitaires de France, 1946).

السينمائية». وقد شكّل هذا الكتاب انفتاحًا كبيراً في مجال دراسة الظاهرة السينمائية وفهمها؛ فـ«الواقعة الفيلمية» عنده «تتمثل في التعبير عن الحياة والعالم والمخيلة، أو التعبير عن الكائنات والأشياء اعتماداً على نسق محدد من الصور المتناسقة والمترابطة». وأمّا «الواقعة السينمائية»، فهي «التي تضع تحت تصرف مجموعات بشرية مجموعة من الوثائق، والأحاسيس، والأفكار، والعواطف، والمواد التي تمنحها الحياة وتصاغ في أشكال وطرق خاصة بواسطة الفيلم»[١٣]. ويظهر من هذين التعريفين أن التمييز بين الواقعتين ليس سوى تمييز «تجريدي»، بحكم أنه، بحسب سيت، لا يمكن تصور هاتين الواقعتين إلّا مجتمعتين في أثناء الفرجة، بل إن اجتماعهما هو ما يشكّل السينما في الواقع.

وقد رسم هذا المؤلف مدخلًا للانخراط في حركية واسعة من التفكير في الظاهرة السينمائية، ليس فقط من الزاوية الفلسفية بل أيضًا من زاوية مقاربات سيكولوجية واجتماعية وسيميولوجية وجمالية. أصبح الفيلم موضوعاً متعدد الأبعاد يفترض مقاربات متعددة الاهتمامات؛ فعلم النفس يهتم بوظائف الإدراك والعاطفة والذاكرة، ويركز علم الاجتماع على تأثيرات الواقعة السينمائية في الجمهور ومختلف تعبيرات التمثّلات الاجتماعية، وينصبّ اهتمام السيمولوجيا على بنية السرد واللغة السينمائية ورهانات الدلالة، كما تنشغل الجماليات بمعايير الحكم والذوق... إلخ. أطلقت كتابات سيت حركية فكرية ونقدية تجلّت في بلورة حقل بحثي أُطلق عليه مصطلح «الفيلمولوجيا» (Filmologie)، وبدأ يتكوّن بالتدريج إلى أن امتد، شيئًا فشيئًا، إلى المعاهد والجامعات. وجرى إخضاع التمييز الذي أطلقه بين «الواقعة الفيلمية» و«الواقعة السينمائية» للدراسة والنقد من منطلقات ومناهج بحث مختلفة.

ولأننا سنتوقف عند اللحظات الفكرية والنقدية «التأسيسية» لفلسفة السينما، فلا بأس في استحضار مواقف وأفكار بعض المثقفين البارزين الذين أثّروا، بكيفيات مختلفة، في الحقل الفكري الأوروبي، وبشكل أخص في الظاهرة السينمائية؛ فحين تحدّث بول فاليري عن السينما، تميّز حديثه كثيرًا بنوع من «الغموض»، كما يلاحظ شاتو[١٤]. كما أن ذلك الحديث كثيراً ما يأتي في سياق تناوله للجمال وللفنون الجميلة؛ إذ إن مسألة «الحساسية» عند فاليري أساسية. وبدل استعمال الجماليات (Esthétique)، يميل أكثر إلى لفظة الجماليات الحسية (Esthésique)؛ فهو يميز بين نظرية الفعل ونظرية الإحساس، وانطلاقًا من هذا التمييز يقيس الحداثة وتداعياتها على الحياة اليومية وعلى الفن. فالتحولات التي تطرأ على المجالات المؤسسية والاقتصادية والوسائطية تؤثر، لا محالة، في الفنون، وتخلق وسائل غير مسبوقة، وعلى رأسها الفوتوغرافيا والسينما، للتأثير في الحساسية. وعلى الرغم من أن فاليري يتأرجح بين موقفين، سلبي وإيجابي، من هذه الاختراعات التقنية ونوعية مفاعيلها على حياة الناس وذوقهم، فإنه، مع ذلك، يبلور وعيًا حادًّا بمدى قدرة هذه التقنيات الحديثة على خلخلة الممارسة الفنية، وطرق استقبال الفن نفسها، متخيلًا الوصول إلى تقنيات ستتمكن من بثّ «صور بصرية وسمعية» منفلتة وتوزيعها كما يوزَّع الماء والغاز والكهرباء بين البيوت. وتساءل: «هل سبق لفيلسوف ما أن حلم، في يوم من الأيام، بشركة لتوزيع الواقع الحسي في المنازل؟»[١٥].

قد يبدو على رؤية فاليري نوع من النبوءة بما صارت إليه تقنيات توزيع الصور وأنماطه. لكنه بقي موزّعاً بخصوص رأيه في السينما، فضلًا عن أنه حين يذكرها فإنه يقوم بذلك في إطار انشغاله شبه الوجودي بمسألة الأدب والفن الذي بقي رهن نوع من التبنّي «الكلاسيكي» للثقافة.

١٣ المصدر نفسه، ص ٥٤.

14 Château, p. 43.

١٥ المصدر نفسه، ص ٤٤.

أمّا فالتر بنيامين، الفيلسوف الألماني المتشبّع بمرجعيات «النظرية النقدية»، فإن موقفه من السينما لا يقل التباساً من موقف فاليري؛ ذلك أنه في سياق تداعيات تطور تقنيات الإنتاج والتوزيع على الفن، يعتبر أنه يتعيّن انتظار تراجع الفهم التقليدي للفن، لكنه يرى في الوقت نفسه أن توسّع الثقافة الجماهيرية سيفرز نشوء قيم جديدة تستفيد منها السينما بالدرجة الأولى. وهكذا، فإن الوسائل التقنية الجديدة، عنده، يمكن أن تخدم إعادة إنتاج الأعمال الفنية التقليدية في الوقت الذي يمكن استخدامها كأنماط جديدة للتمثّل وكأشكال أصيلة للفن.

ولعل المشكلة الكبرى التي شغلت بنيامين تتمثّل في تأثيرات «إعادة الإنتاج» في قيمة الفن، بفقدانه هالته الضرورية وتأثيره في جماهير المستهلكين الواسعة. من هنا شكّه الكبير في «القيمة الفنية للإنتاجات التي تتخذ من إعادة الإنتاج مبدأً إنتاجيًا»[١٦]. ينطبق هذا الأمر على الرسم والفوتوغرافيا، وعلى السينما بالخصوص، لأن «تقنية إعادة إنتاج الفيلم ليست مجرد شرط خارجي يساعد على البث الواسع، وإنما تؤسس تقنية إنتاجه، مباشرة، لتقنية إعادة إنتاجه»[١٧]. وهكذا توقّع بنيامين أن تحلّ السينما محلّ التراث، ويتعيّن على عباقرة الفنّ أن يصبحوا سينمائيين وليس كتابًا أو رسامين أو موسيقيين. ذلك لأن الأساطير والأبطال عليهم أن يظهروا، من الآن فصاعداً، في الأفلام، وليس في اللوحات والنصوص والمقطوعات الموسيقية. فهو يقابل السينما الفنية والسينما الجماهيرية، ويختار الثانية بلا تردد لسبب أساس هو أنها تتشكل نتيجة تفاعل بين آلياتها الخصوصية والجمهور الذي يستهلك منتوجاتها. والتالي، أنه يحصل، في نظره، نوع من التراجع لوهج (aura) الفن جرّاء التقنية السينمائية. هكذا، يتعامل بنيامين مع السينما انطلاقًا من أبعادها «الميكانيكية» كوساطة أكثر ممّا ينظر إليها كممارسة فنية ذات قدرات غير محدودة على تأطير الأجساد وتسجيل الأمكنة وبناء الأزمنة. ليست السينما وسيلة كاشفة بفضل تقنيتها فقط، ذلك أنه إذا كان ما تنتجه يلتقي، بشكل وثيق، مع موقف الفرجة الإنساني الذي تتطلبه، فإن هذا الموقف يشكّل مكونًا للثقافة الجماهيرية التي تحدد الحداثة، باعتبار أن الجماهير هي «أساس المواقف الجديدة إزاء الأثر الفني». ومن أجل الدفاع عن هذا الرأي، يستبعد بنيامين الشكوى القديمة التي تقضي بالقول إن الجماهير تبحث عن الترفيه، في حين أن الفن يستلزم التمعّن. المهم هو أن نصل إلى فهم مدى عمل هذا الشكل الجديد للفن على تغيير مفهوم الفن نفسه، لجهة أنه كسر كل أنواع المسافة إزاء العمل الفني، وحوّل الفن إلى ترفيه.

يندرج موقف بنيامين في إطار التوجهات الكبرى التي أنتجتها مدرسة فرانكفورت، أو النظرية النقدية بشأن الفن والثقافة في علاقتها بالتحولات التقنية. وتعتبر أن تقنيات الإنتاج الفني الحديثة تخضع للإكراهات الاقتصادية للرأسمالية، ولإرادة الاستخدام والاستغلال التي يكون المستهلك موضوعها وضحيتها من خلال تعميم وسائل الترفيه، وتحويل الفن إلى أداة استلاب، والتقنية إلى آلة لحرف الفن عن طبيعته الإبداعية[١٨].

حتى لو بدا أن من الصعب إدراج موقف كلٍّ من فاليري وبنيامين في عداد المفكرين الذين أمعنوا النظر في العلاقة بين السينما والفلسفة، فإن استعراضهما، بشكل مقتضب، يبيّن لنا أسلوبًا آخر في مقاربة الظاهرة السينمائية: فاليري رأى في السينما «تهديدًا» للحساسية الجمالية ولتقاليد الذوق، وبنيامين وجد فيها انتقاصًا لوهج الفن بسبب تقنيات إعادة الإنتاج واستهداف الجماهير والبحث عن الترفيه.

---

١٦ المصدر نفسه، ص ٤٧.

١٧ ذكر في: المصدر نفسه، ص ٤٧.

١٨ لمزيد من التفصيل انظر: محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، الفصل ١.

غير أن التدشين الفعلي للتأمل الفلسفي بشأن السينما سيقوم به الفيلسوف هنري برغسون، متميّزًا من عدد من مجايليه من الفلاسفة بمساءلة الظاهرة السينمائية باعتبارها موضوعًا للتفلسف لا مجرد تقنية أو وساطة. كما أن موريس ميرلوبونتي انجذب إلى السينما بحكم انشغاله الفلسفي بمسألة فينومينولوجيا الإدراك، ومنحها اهتمامًا كانت له، على الرغم من محدوديته، انعكاسات على تاريخ الأفكار الفلسفية التي اتخذت من السينما موضوعًا للسؤال والتفكير. وهذا عكس ما حصل لجان بول سارتر الذي أنتج نصوصًا نظرية حول الصورة، المخيلة والمتخيل، لكنه «تعالى» عن الصور السينمائية، وفضّل الانخراط في قضايا الفلسفة والآداب والسياسة. ونظرًا إلى أهمية مساهمة كلٍّ من برغسون وميرلو بونتي في التأسيس للاشتغال الفلسفي بالسينما، سنعرض لمقاربة كلّ واحد منهما حتى يتسنى لنا الوقوف، بشكل واضح، عند انطلاق مسار العلاقة بين الفلسفة والسينما.

فلسفة الظاهرة السينمائية
الديمومة بين الفلسفة والسينما عند برغسون

يُجمع الباحثون في تاريخ الاهتمام الفلسفي بالسينما على أن برغسون يمثّل نموذجًا استثنائيًا في شأن الانتباه إلى العمق الفلسفي للظاهرة السينمائية. والمثير هو أن نسبة كبيرة من كتب تاريخ الفلسفة كانت تصنّف، بجرة قلم وبتسرع شديد، هذا الفيلسوف الفرنسي في عداد الاتجاه المثالي أو الروحاني، خصوصًا في الستينيات والسبعينيات، حين طغت المادية التاريخية والجدلية في مقاربة تاريخ الفلسفة. ويرى دولوز، وهو من الأوائل الذين أثارهم عمق أطروحات برغسون، في نص نشره سنة ١٩٥٦، أنَّ برغسون فيلسوف كبير، بدليل إبداعه مجموعة من «المفاهيم الجديدة»[١٩]، بحيث تتجاوز هذه المفاهيم «ثنائيات الفكر العادي، وتعطي الأشياء حقيقة جديدة، توزيعًا جديدًا، وتقطيعًا هائلًا»[٢٠]. لكن اسم برغسون، فضلًا عن الانفتاحات الكبرى التي اقترحها على الفكر الفلسفي، اقترن، في نظر دولوز، بمفاهيم الديمومة والذاكرة والزخم الحيوي والحدس.

وابتداءً بدروسه الأولى في الكوليج دوفرانس في موضوع الزمان، وكان قد ألقاها في سنتي ١٩٠٢ و١٩٠٣، أعلن، بلغة واضحة، أنه يقيم مقارنة بين «آلية الفكر المفهومي والسينماتوغراف»[٢١]. ومنذ ذلك الحين، وفي جُلّ المؤلفات التي حررها، وخصوصًا **التطور الإبداعي** (١٩٠٧) أو **الفكر والمتحرك** (١٩٣٤)، لم يتوقف برغسون عن استحضار السينما باعتبارها «نموذجًا معرفيًا» ينتج نمطًا من الفكر ومن العلاقة بالحركة وبالزمان. لا يمكن القول إن برغسون بلور وعيًا بقيمة الصورة السينمائية في بنائه الفلسفي للديمومة والحدس منذ البداية، وإنما حصل ذلك على هيئة تطور، بدا طبيعيًا، كلما عمّق تصوره للزمان والذاكرة والحدس.

ويرى دولوز أن برغسون شيّد بناءه الفلسفي اعتمادًا على منهجية محددة، وأن «الحدس هو منهج البرغسونية»[٢٢]، على اعتبار أن الحدس ليس عاطفة ولا إلهامًا ولا انجذابًا غامضًا، وإنما هو منهج مُحضَّر له بعناية، و«يَمتلك قواعد صارمة تتمثّل في ما ينعته برغسون بـ ‹الدقة في الفلسفة›»[٢٣]. وهو يلح على أن الحدس يفترض الديمومة،

19 Gilles Deleuze, «Bergson 1859-1941,» dans: Gilles Deleuze, *L'Ile déserte et autres textes: Textes et entretiens, 1953-1974,* paradoxe (Paris: les Éd. de Minuit, 2002), p. 28.

٢٠ المصدر نفسه، ص ٢٨.

21 Cité dans: Château, p. 52.

22 Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme,* collection sup. Le Philosophe; 76 (Paris: Presses universitaires de France, 1966), p. 1.

٢٣ المصدر نفسه، ص ١.

بل إنه يأتي في مرتبة ثانية قياسًا بالديمومة أو بالذاكرة. ويمكن القول إن «الديمومة قد تبقى حدسية فقط، بالمعنى المتداوَل للكلمة، إن لم يتقدم الحدس بوصفه منهجًا، بالمعنى البرغسوني الخاص. وعلاقات الديمومة، الذاكرة، الزخم الحيوي تبقى، هي ذاتها، غير محددة، من زاوية المعرفة، من دون خيط منهجي رابط للحدس»[٢٤].

إزاء هذا الاستنتاج، يجوز التساؤل: كيف يمكن للحدس، الذي يشير إلى المعرفة المباشرة -التي تكتسبها الذات بلا وساطة- أن يتقدم بوصفه منهجًا، علمًا بأن المنهج يفترض، جوهريًا، وجود وساطة أو أكثر؟ للإجابة عن هذا السؤال يرى دولوز أن برغسون يميّز ثلاثة أنواع من الأفعال في تحديده لقواعد المنهج: «النوع الأول يتعلق بطرح المشكلات [...]؛ والثاني باكتشاف الاختلافات الحقيقية، والثالث بفهم الزمان الفعلي، وذلك بإبراز الكيفية التي ننتقل فيها من معنى إلى آخر، و'المعنى الأساس' الذي يتعيّن العثور فيه على بساطة الحدس باعتباره فعلًا معيشًا، للجواب على السؤال المنهجي العام»[٢٥].

وينطلق برغسون من اعتبار أن تاريخ البشر، نظريًا وعمليًا، هو تاريخ تكوين المشكلات (هكذا يصنعون تاريخهم)، ويلخص الوعي بهذا النشاط المسار الذي يقطعونه لانتزاع الحرية. ولا يكتفي برغسون بالإقرار بهذا الأمر، وإنما يرى أن «مفهوم» المشكل يجد جذوره في الحياة ذاتها، وفي الزخم الحيوي أيضًا. ومن ثم، فإن الذكاء هو المَلَكة التي تطرح المشكلات بصفة عامة (وتغدو الغريزة ملَكة إيجاد الحلول). لكن وحده الحدس يقرر صواب المكشلات المطروحة وخطئها، حتى لو وجِد الذكاء في حالة تعارض مع نفسه. من هنا ضرورة العمل على محاربة الأوهام، وإيجاد الاختلافات الطبيعية الحقة، وتمفصلات الواقع. هكذا، كثيرًا ما «نخلط الذكرى والإدراك، ولكننا لا نستطيع التعرّف على ما يرجع إلى الإدراك وما يعود إلى الذكرى. نحن لا نميز في التمثّل بين هذين النمطين من الحضور الخالص للمادة وللذاكرة، ولا نرى سوى اختلافات في الدرجة بين الإدراكات-الذكريات والذكريات-الإدراكات. وباختصار فإننا نقيس الأشكال المختلفة للمزج اعتماداً على وحدة هي ذاتها غير خالصة ومختلطة»[٢٦].

ينقسم التمثّل، بصفة عامة، إلى اتجاهين يختلفان من حيث طبيعتهما، وإلى نمطين من الحضور الخالص: اتجاه الإدراك الذي يضعنا دفعة واحدة داخل المادة، واتجاه الذاكرة الذي يضعنا دفعة واحدة داخل العقل. ويرى برغسون أن اختلاط كلٍّ من الإدراك والذاكرة هو ما يؤسس لتجربتنا ولتمثّلنا. وتأتي المشكلات المزيفة كلها من كوننا لا نعرف كيف نتجاوز التجربة نحو شروط التجربة، ونحو تمفصلات الواقع، وإيجاد ما يختلف طبيعيًا في ما هو معطى لنا وما نعيشه من أشكال الاختلاط[٢٧]. والحدس هو الذي يؤدي بنا إلى تخطّي حالة التجربة نحو شروطها، وهي شروط التجربة الواقعية.

ويؤكد برغسون أن طرح المشكلات وحلها يتمّان بالقياس إلى الزمان لا إلى المكان. وهذه القاعدة، كما يلاحظ دولوز، تمنح «المعنى الأساس» للحدس. وما دام الحدس يفترض الديمومة فإنه يفكر داخلها، من دون اختزال الحدس في الديمومة، أو المطابقة بينهما، لأن «الحدس هو الحركة التي من خلالها نخرج من ديمومتنا الخاصة، ونستخدم ديمومتنا للتأكيد أو للاعتراف، بشكل مباشر، بوجود ديمومات أخرى»[٢٨]؛ فالديمومة، باعتبارها تجربة سيكولوجية ومعطى مباشرًا، تحيل على عملية «انتقال» و«تغيير» و«صيرورة»، لكنها «صيرورة تدوم،

٢٤ المصدر نفسه، ص ٢.
٢٥ المصدر نفسه، ص ٣.
٢٦ المصدر نفسه، ص ١٢.
٢٧ المصدر نفسه، ص ١٧.
٢٨ المصدر نفسه، ص ٢٤-٢٥.

وتغيير يشكل الماهية ذاتها»(٢٩). ولا يجد برغسون، بحسب دولوز، أدنى صعوبة في الجمع بين الاستمرارية والتغاير باعتبارهما خاصتين رئيستين للديمومة.

من جهة ثانية، الديمومة ذاكرة ووعي وحرية. وهي وعي وحرية لأنها ذاكرة أولًا وقبل كل شيء. ويعمل برغسون على تقديم التطابق بين الذاكرة والديمومة بطريقتين: إمّا «المحافظة ومراكمة الماضي في الحاضر»، وإمّا «أن يختزن الحاضر صورة الماضي التي يتنامى باستمرار». هناك إذن مظهران مترابطان للذاكرة: الذاكرة-التذكر، والذاكرة-الاندغام. ويعود سبب وجود هذه الثنائية، عند برغسون، إلى أن الحاضر الذي يدوم ينقسم في كل لحظة إلى اتجاهين اثنين، يتجه الأول ويتمدد نحو الماضي، ويندغم الثاني في اتجاه المستقبل. كما أن الديمومة تتابع فعلي، وهي تتابع لأنها تكثف «تعايشًا افتراضيًا» بين الذات وجميع مستويات الاندغام والتمدد وتوتراتها ودرجاتها. إضافة إلى أن التعايش يفترض إدخال التكرار في الديمومة، وهو تكرار «نفسي» يختلف عن التكرار «المادي» للمادة؛ تكرار «لقطات» (Plans) بدل أن يكون تكرار عناصر للّقطة نفسها؛ إنه تكرار افتراضي بدل كونه تكرارًا فعليًا. فالبحث عن ذكرى ما يرمي بالإنسان، دفعة واحدة، في الماضي. غير أن برغسون يحرص على التدقيق بأنه يتموضع أولًا في الماضي بشكل عام، ثم في «منطقة» معيّنة في هذا الماضي. بهذا المعنى، هناك «مناطق من الوجود ذاته، مناطق أنطولوجية للماضي»، بشكل عام، «كلها تتعايش، وكلها (تتكرر) الواحدة بعد الأخرى»(٣٠). والإطار المشترك الذي يجمع الذكرى حين تصير صورة، وما بين الصورة-الإدراك، يتمثّل في الحركة. فالذكرى لمّا تتفعَّل، تميل إلى التفعّل في شكل صورة تعاصر الحاضر. وهكذا، فإن الديمومة والحياة هما افتراضيًا ذاكرة ووعي وحرية. ويتلخص السؤال الكبير عند برغسون في الشروط التي تتحوّل فيها الديمومة، فعليًا، إلى وعي بالذات، وكيف تتوصل إلى أن تصبح ذاكرة وحرية بالفعل؟ يعتبر جواب برغسون أن الإنسان وحده يمتلك قدرة تحويل الافتراضي إلى واقعي بفضل الزخم الحيوي. إنه قادر على التعرّف على جميع مستويات التمدد والاندغام ودرجاتها التي تتعايش في ما ينعته بـ «الكلّ الافتراضي».

تؤدي هذه العملية إلى الإدراك، وإلى نوع من الذاكرة النفعية، كما إلى الذكاء باعتباره عاملًا للسيطرة على المادة واستعمالها، إضافة إلى دور الانفعال؛ «وحده الانفعال، عند برغسون، يختلف، طبيعيًا، عن الذكاء وعن الغريزة، عن الأنانية الفردية الذكية والضغط الاجتماعي الغريزي»(٣١). هنا يتموضع المرء في مزج جديد للانفعال والتمثّل من دون معرفة قوة الانفعال وطبيعته، علمًا بأن الانفعال يسبق التمثّل ويولّد أفكارًا جديدة. هكذا يغدو الانفعال إبداعيًا، أولًا لأنه يعبّر عن الإبداع في كلّيته، ثم لأنه يبدع العمل الذي يعبّر من خلاله، وأخيرًا لأنه يبلغ قسطًا من هذا الإبداع إلى المستمعين أو المشاهدين(٣٢). بل إن الانفعال يكثف البداية التأسيسية للحدس في الذكاء.

اعتبارًا لهذا التأطير الفلسفي الذي قام به برغسون للديمومة في علاقاتها بالزمان والذاكرة والوعي والمكان، كيف يعمل على تبرير المقارنة بين الفكر المفهومي ونمط اشتغال السينماتوغراف؟

كثيرة هي الكتابات عن السينما التي تعود إلى كهف أفلاطون، باعتبارها لحظة تأسيسية، نظريًا، للسينماتوغراف، كما

---

٢٩ المصدر نفسه، ص ٢٩.
٣٠ المصدر نفسه، ص ٥٧.
٣١ المصدر نفسه، ص ١١٦.
٣٢ المصدر نفسه، ص ١١٧. وتجدر ملاحظة أن جيل دولوز لم يشر نهائيًا، سواء في دراسته عن برغسون سنة ١٩٥٦ أو في كتابه **البرغسونية** (١٩٦٦)، إلى مكانة السينما في فلسفة برغسون، على العكس من ذلك خصص فصلين لهذا الفيلسوف في الجزء الأول عن السينما بعنوان برغسوني هو **الصورة-الحركة**؛ في: Gilles Deleuze, *L'Image-mouvement,* Critique (Paris: Éditions de Minuit, 1983).

أنه نادرًا ما يجري التعرض للصورة السينمائية من دون استرجاع الموقف الأفلاطوني من الفكرة، والمثال، والوجود بالذات، ومقابلاتها في الوجود الحسي، النسبي العابر، ودور المحاكاة في هذه الجدلية. وإذا كان للصورة عند أفلاطون موقع شبحي وقيمة أدنى، فإنها، عند برغسون، تشكل أداة أقرب إلى ما يمكن للحدس أن يعطيه من ذاته.

وبسبب كثافة الصورة البصرية وحمولتها الإيقونية، يُعلي برغسون من شأنها لأنها تحيل على مضمون للفكر في شكل انسيابي وأقل تجريدية. وما يسمّيه برغسون «المنهج السينمائي»، و«الطريقة السينمائية» أو «الغريزة السينمائية لفكرنا»، أو «النزوع السينمائي»، كما يلاحظ شاتو[33]، يدخل في إطار وصف الكيفيات التي يشتغل بها الفكر عمليًا، أو تعلق الأمر بضبط اتجاه المعرفة مع اتجاه العمل.

يميّز برغسون بين ثلاثة أنماط من المعرفة، ومن طرق اكتسابها: المعرفة العادية أو الدارجة، المعرفة العلمية، والمعرفة الفلسفية، لأنه يعتبر أن المعرفة الدارجة والمعرفة العلمية «لا تختلفان كثيرًا، في حين أنهما تتعارضان مع المعرفة الفلسفية»، على اعتبار أنه لا يوجد بين الفكر العملي والعلم سوى فرق في الدرجة، وخصوصاً أن دور العلم يتجلى في زيادة تأثير الإنسان وتحكّمه في الأشياء، ومهما بلغ من تطور أو من مستوى من التجريد، ومهما بنى من نظريات، تبقى الفائدة العملية هي هدفه الأسمى. لهذا تسلك المعرفة العملية المألوفة والعلم، تقريبًا، الاتجاه نفسه، غاضّين الطرف عن الغاية التي تسعى إليها الفلسفة، والتي تتجلى في الاستقرار في قلب صيرورة الأشياء، والاقتران بها في ديمومتها؛ إذ يتمثّل التفلسف في التموقع داخل الموضوع ذاته من خلال الجهد الذي يبذله الحدس»[34].

ما دامت الفلسفة تتطلع إلى الإحاطة، بل «الاستحواذ» على حركة الحياة، فإنه يمكنها الاستغناء عن العلامات والرموز التي تشوّش على الاستمرارية المتحركة للحياة. ولذلك، إذا «تخلت المعرفة العادية عن اتّباع الصيرورة في ما تحوزه من قوى متحركة بسبب الآلية السينمائية، فإن علم المادة يتخلى كذلك عن اتّباع هذه الصيرورة»[35]. غير أن السؤال الذي يفرض ذاته، هنا، يتجلى في مبرر إقحام «الآلية السينمائية» في عملية كبرى تتعلق بالمعرفة. جواب برغسون ليس بسيطًا ولا يتميز، دائمًا، بدقة كبيرة عند استحضاره للسينماتوغراف. بل إن دولوز يلاحظ أن برغسون يجد في السينما «حليفًا مزيفًا»[36]، أو أنه يتبرّم، أحيانًا، منها باعتبارها «حليفًا ملتبسًا»[37]. ذلك أن هذا الفيلسوف، في سياق بنائه تصوره للديمومة، للصورة والمكان والإدراك والذاكرة والإنسان، يتحدث عن فنون أخرى، على رأسها الموسيقى والرقص والأدب، كما يستعرض بعض الاختراعات التقنية، مثل الراديو والفوتوغرافيا والقطار. إلّا أن إحالته على السينما يقرنها بمفهومه التكويني للزمان والحركة والإدراك والوجود. واستشهاده بالسينماتوغراف قطع أشواطًا، كما يلاحظ دولوز، واقترن بفهمه للحركة الذي تغيّر بتغيّر نظرته إلى الديمومة، واستيعابه أيضًا نموذج السينماتوغراف[38].

للحركة وجهان، وجه يعبّر عنه ما يحصل بين الموضوعات أو الأجزاء من جهة، وما تعبّر عنه الديمومة أو الكلّ من جهة ثانية. والحال أن الديمومة بتغيير طبيعتها، تنقسم داخل الموضوعات، وأن الموضوعات، حين تتعمق وتضيع دوائرها، تتوحد في الديمومة. ويجوز القول، إذًا، «إن الحركة تنقل موضوعات نسق مغلق إلى الديمومة المفتوحة، كما

33 Château, p. 53.

34 Bergson, cité dans: Château, p. 53.

٣٥ المصدر نفسه، ص ٥٤.

36 Deleuze, *L'Image-mouvement,* p. 84.

٣٧ المصدر نفسه، ص ٨٥.

٣٨ بخصوص أطروحات برغسون بشأن الحركة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤-١٧، و: Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant: Essais et conferences,* Quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 1975), pp. 143-176.

تنقل الديمومة موضوعات النسق الذي ترغمه على الانفتاح»[٣٩]. وهكذا يمكن اعتبار الموضوعات، أو أجزاء من كلٍّ، كأنها تقطيعات ثابتة، بحيث تحصل الحركة بين هذه التقطيعات، وتنقل الموضوعات أو أجزاء منها إلى ديمومة كلٍّ يتغير. إنها تعبِّر، إذن، عن تغيير الكل قياسًا بالموضوعات، بل هي ذاتها تقطيع متحرك للديمومة. ويخلص دولوز إلى القول انطلاقًا من كتاب المادة والذاكرة لبرغسون: «أولًا، لا توجد صور لحظية فقط، أي تقطيعات ثابتة للحركة؛ ثانيًا، هناك صور-حركة هي تقطيعات متحركة للديمومة؛ ثالثًا؛ هناك، أخيراً، صور-زمان، أي صور-ديمومة، صور-تغيّر، صور-علاقة، صور-حجم تتجاوز الحركة ذاتها»[٤٠].

يندرج تفكير برغسون في شأن الحركة والديمومة والمكان في إطار دعوته إلى تكسير الثنائيات التي هيمنت على الفلسفة الغربية القاضية بوضع الصور في الوعي، والحركة في المكان، بحيث لا يوجد في الوعي سوى صور نوعية لا امتداد لها، ولا يوجد في المكان سوى حركات ممتدة، وكمية. السؤال، كما صاغه دولوز، هو: «كيف يمكن تفسير أن الحركات تنتج صورة، بشكل مفاجئ، كما هو شأن الإدراك، أو أن الصورة تنتج حركة، كما هي حال الفعل الإرادي؟ وكيف يمكن منع الحركة لكي لا تكون، مسبقًا، صورة ولو افتراضية على الأقل، ومنع الصورة لكي لا تكون، مسبقًا، حركة ممكنة على الأقل». كان من اللازم تخطي هذه الثنائية بين الصورة والحركة، والوعي والشيء. إزاء ذلك، يلاحظ دولوز، تكوّن جوابان: الأول من طرف هوسرل والثاني بناه برغسون. لقد أطلقا «صرختهما الحربية»[٤١] بقول الأول إن «الوعي هو وعي بشيء ما»، واعتبار الثاني أن «الوعي هو شيء ما». ويرى دولوز أن الموقف الفلسفي المبني على الثنائيات لم يعد محتملًا لاعتبارات ليست فلسفية بالضرورة وإنما لعوامل علمية واجتماعية تضع أكثر ما يمكن من الحركة في الحياة الواعية، ومن الصور في العالم المادي[٤٢]. ولذلك لم يكن من الممكن التغاضي عمّا أدخلته السينما وما اقترحته على الفكر بخصوص الصورة-الحركة.

لم يُعر هوسرل اهتماماً للسينما، شأنه شأن سارتر وكثير ممن تقدموا إلى المشهد الفلسفي باعتبارهم فينومينولوجيين، باستثناء ميرلوبونتي. أمّا برغسون، فقد أحال عليها في كثير من كتاباته على سبيل الاستشهاد، والمقارنة، بل والقياس كأنه يرى أن التفكير في الواقع والديمومة هو تحريك لنوع من السينماتوغراف، أو كأنه يقرّ بأن «ميكانيزم المعرفة الدارجة ذات طبيعة سينماتوغرافية»[٤٣]، وهو ما دفع دولوز إلى القول: **«مع السينما، صار العالم هو صورته الخاصة، وليست الصورة هي التي تصير عالماً»**[٤٤]، أي إن العالم أصبح «صورة-حركة» وأن «الصورة هي مجموع ما يظهر»[٤٥]. يمثّل المجموع غير المتناهي لجميع الصور «نوعًا من لقطة المحايثة. توجد الصورة في ذاتها، باعتبارها لقطة. هذا الوجود في الذات للصورة هي المادة: ليس لأن شيئًا مخفيًا خلق الصورة، وإنما، على العكس من ذلك، هو التطابق المطلق للصورة وللحركة. وتطابق الصورة والحركة هو ما يؤدي بنا إلى الاستنتاج، بشكل مباشر، بتطابق الصورة-الحركة والمادة»[٤٦].

تندرج فلسفة برغسون ضمن فلسفة الوعي التي تقضي بإعطاء الأولوية للداخل على الخارج، للوعي على الواقع. ولهذا السبب، فإن مرونة التقنية السينمائية وبراعتها لا تقتصران، أو الأحرى لا يمكنهما أن تتفوقا في

39 Deleuze, *L'Image-mouvement,* p. 22.

٤٠ المصدر نفسه، ص ٢٢.
٤١ المصدر نفسه، ص ٨٣.
٤٢ المصدر نفسه، ص ٨٤.

43 Henri Bergson, *L'Evolution créatrice,* cité dans: Château, p. 55.
44 Deleuze, *L'Image-mouvement,* p. 84.

٤٥ المصدر نفسه، ص ٨٦.
٤٦ المصدر نفسه، ص ٨٦-٨٧.

فهم الحركة كما هي من دون أن تستقرا داخلها، و«لكي تتقدم مع الواقع المتحرك، يتعيّن التموضع داخله. والاستقرار داخل التغيير، معناه التمكن من التغيير نفسه ومن الحالات التي يمكن، في أي لحظة، أن يتثبت فيها». لذلك، فإن السينماتوغراف الداخلي لا يقدر على إدراك الديمومة في كليتها وإنما على تفكيكها. وحين يؤثر موضوع ما في العين بطريقة تبقي ذكراه في العقل، ففي هذه الحالة ليست الصورة المثبتة هي التي تنطبع فيه وإنما صورة متعددة، متكاثرة، بكيفية لانهائية. والحال أن الفيلم حين يعيد تكوين تعاقب الصور فإن ذلك لا يعوّض تشظيها الأوّلي، بل إنه يزيد في تقطيعها، ويوفر إمكان مشاهدة صور وأشكال جديدة وأصيلة قد لا نتوقع مشاهدتها كما يحصل تمامًا لحالات الوعي الذي نعيشه. ومن هذه الزاوية يغدو الفيلم نوعًا من الميكانيزم الفيزيائية المضبوطة، ضرورةً، على السينماتوغراف الداخلي.

إن الماضي لا يتداخل أو لا يختلط مع الوجود الذهني للصور-الذكريات التي تستحضرها فنيًا، لأنه يحتفظ بذاته في الزمان: إنه العنصر الافتراضي الذي يسمح بالبحث عن «الذكرى الخالصة» التي ستتفعّل في «صورة-ذاكرة». الأمر يشبه تمامًا عمل الإدراك: حين ندرك الأشياء في المكان الذي كانت حاضرة فيه، فإننا نتذكرها حيث كانت، في الزمان. ولذلك فالذاكرة، كما يقول دولوز، في سياق تأملاته للانفتاحات البرغسونية، ليست فينا، وإنما نحن الذين نتحرك داخل ذاكرة-وجود، أو ذاكرة وجودية، داخل ذاكرة-عالم. ومن ثمّ لا يوجد الحاضر ذاته إلّا بوصفه ماضيًا يتكرر بشكل دقيق. وما يتعاقب ليس هو الماضي، وإنما الحاضر الذي يمضي[٤٧].

تمتد هذه الصورة-الزمان، في نظر برغسون، إلى صورة-لغة وإلى صورة-فكر، إذ إن ما «يمثّله الماضي بالنسبة إلى الزمان، يمثّله المعنى بالنسبة إلى اللغة، والفكرة بالنسبة إلى الفكر»[٤٨].

يتبيّن مما تقدم أن برغسون، وعلى عكس كثير من الفلاسفة المعاصرين له، أولى السينما اهتمامًا فلسفيًا خاصًّا؛ فهي ليست مجرد تقنية أو وساطة استعملها لتعزيز هذه الفكرة أو تلك، وإنما بنى تصوره للديمومة وللإدراك وللحدس وللمعرفة وكأنها تخضع لنفس نظام اشتغال السينماتوغراف. أمّا منظوره للفن، وللسينما كفن وكإبداع، فإنّه يرى أنّ الفنّ يجعلنا «نكتشف في الأشياء من الخصائص ومن التكوينات ما لا يمكننا إدراكه بشكل طبيعي. إنه يوسع دائرة إدراكنا، لكن في السطح أكثر منه في العمق. يغني حاضرنا، لكنه لا يجعلنا نتجاوز الحاضر. وبواسطة الفلسفة، يمكننا أن نتعود على أن لا نفصل الحاضر عن الماضي الذي يجر معه، وبفضلها يكتسب كل الأشياء العمق، بل أكثر من العمق، شيء كالبعد الرابع الذي يساعد الإدراكات السابقة على أن تبقى متضامنة مع الإدراكات الحالية، وأن يساعد المستقبل المباشر نفسه لكي يرتسم، جزئيًا، في الحاضر»[٤٩].

ولعل هذه الاستمرارية غير القابلة للتقسيم في صيرورة التغيير هي ما يمثّل الديمومة الحقيقية عند برغسون. وهي أكثر الأمور وضوحاً في العالم، باعتبار أن الديمومة الحقة هي ما ننعته دائماً بالزمان، لكنه الزمان غير القابل للتقسيم، بحيث يتضمن الزمان التعاقب على أن يتقدم التعاقب إلى وعينا. تحيل الديمومة على عملية انتقال، وعلى صيرورة تدوم، لها تقطيعاتها، كما هو شأن الفيلم السينمائي، للذاكرة وللوعي أدوارًا في إبراز زمنيتها، وللإنسان القدرة على صوغ ما هو افتراضي إلى الواقع بسبب ما يختزنه من عناصر «الزخم الحيوي».

لا تهمنا، هنا، قيمة الطريقة التي نهجها برغسون للاهتمام بالسينما، بقدر ما يثيرنا في كتاباته اعتباران أساسيان: يظهر الاعتبار **الأول** في العناية الخاصة التي أولاها لظاهرة السينما وهو يَبني تصوره للحدس والديمومة والذاكرة

47 Gilles Deleuze, *L'Image-temps: Cinéma 2,* Critique (Paris: Éd. de Minuit, 1985), p. 130.

٤٨ المصدر نفسه، ص ١٣١.

49 Bergson, *La Pensée et le mouvant,* p. 175.

والتعاقب أو الاستمرارية، ويبرز الاعتبار **الثاني** في التأثير الذي مارسته كتاباته على أبرز من اتخذ من السينما موضوعاً للتفكير الفلسفي، أي بازان، من زاوية النقد، ودولوز من زاوية الفلسفة «المحترفة» إذا صح التعبير. وبدا هذا التأثير جليًا على بازان في أكثر من نص ومن مقالة نقدية، في «أنطولوجية الصورة الفوتوغرافية»، و«فيلم برغسوني: لغز بيكاسو»[٥٠]، وغيرهما من الكتابات. أمّا دولوز، فيكفي أن نشير إلى الحضور البرغسوني في عنواني كتابيه عن السينما: **الصورة-الحركة**، و**الصورة-الزمان**، مستلهماً انفتاحاته الفلسفية بشأن الديمومة والحركة والصورة، فضلًا عن أن دولوز خصص أربعة تعليقات في أربعة فصول لبرغسون في كتابيه.

فينومينولوجيا الإدراك السينمائي عند ميرلو بونتي

يلاحظ بعض المهتمين بموضوع الفلسفة والسينما أنه إذا كان برغسون قد دشّن، حقًا، عملية التفكير الفلسفي في الظاهرة السينمائية، فإن «النظرية ما بعد البرغسونية للسينما ليست هي نظرية السينما عند برغسون»[٥١]، لأسباب عدة، منها أولًا أن برغسون توقف تفكيره عند المراحل الأولى لاكتشاف السينماتوغراف وبعض اكتشافات السينما الصامتة، وثانيًا أن برغسون، وإن استلهم نظام اشتغال السينماتوغراف لإبراز فهمه للديمومة وللإدراك، ولتعاقب الصور ومقابلتها لتوالي لحظات الوعي بها، فإنه لم يفكر عميقًا في نوعية الصور المتحركة للفيلم التي يستقبلها المتفرج. يملك الفيلسوف تراثًا فلسفيًا ثريًا وحرية لا حدود لها في الترحُّل بين المنظومات والتأويلات الفلسفية، وأحيانًا من دون مراعاة مفارقات التاريخ. غير أن ذلك لا يمكن أن ينطبق على التفكير في السينما لأنه مشروط بالحالة التقنية والمادية التي تكون عليها «العناصر السينمائية» في أثناء لحظة التفكير. لا جدال في أن برغسون اقترح انفتاحات كبرى لجعل الظاهرة السينمائية موضوعًا للتفلسف، وأن فهمه للديمومة ولّد ردّات فعل كثيرة بقدر ما حفزّ آخرين على استلهام هذه الانفتاحات وتعميق عملية التفكير في السينما، قياسًا بالتحولات التقنية والجمالية التي طرأت عليها.

من جهة أخرى، تعرّض مفهوم الاستمرارية عند برغسون لتحفظات، بل لنقد من طرف فلاسفة كان أبرزهم غاستون باشلار الذي، وإن اعتُبر من مؤسسي الإبستيمولوجيا المعاصرة، قد شكّل هو كذلك مرجعًا لمجموعة من نقاد السينما ومن الذين اشتغلوا بشاعرية المكان، والصورة والمتخيل. ويسجل باشلار في كتابه **جدلية الديمومة** أن برغسون حين ربط الزمان بالديمومة، وبنوع من أنواع التردد «الأنطولوجي» للزمان، وبإصراره على منطق الاستمرارية، فإنه أخطأ حين استبعد جدلية الزمان، لأن «الديمومة لا يمكن إدراكها إلّا في تعقّدها. ومهما يكن فقرها، فإنها تتقدم باعتبارها تتعارض مع حدودها على الأقل. وليس لنا الحق أن نتعامل معها وكأنها معطى أحادي أو بسيط»[٥٢]. بمعنى آخر، إن باشلار يمنح أهمية قصوى للقطائع ولجدلية الزمان.

شكّل هذان الموقفان الفلسفيان مصدر نقاش واسع، ولا سيما في ما يخص فهم بعض أبجديات اللغة السينمائية، ومنها دلالة «اللقطة-المتتالية» (Plan-Séquence)، أي «اللقطة-المشهد»، وعلاقتها بالاستمرارية، والجواب عن سؤال هل تعبّر اللقطة-المتتالية عن استمرارية، كما يقول بذلك دولوز مستلهماً برغسون في ذلك، أم إنها تقابل، على العكس من ذلك، «قطيعة جدلية»، كما يظهر في فهم باشلار للديمومة؟

٥٠ النصان معاً منشوران في: Bazin, pp. 7-17 et 193-202.

51 Château, p. 59.

52 Gaston Bachelard, *La Dialectique de la durée,* Quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 1989), p. 37.

إن الاختلاف في زاوية النظر لفهم الظاهرة السينمائية ليس بسيطًا، حتى ولو عثرنا في كتابات بازان على بعض التأثير البرغسوني في تفكيره؛ فأسئلة «العناصر السينمائية» من لقطات (مُكبّرة أو غيرها) وزاوية الكاميرا، والحركة، والتوليف (المونتاج)، لا يمكن حصرها في مستواها التقني الصرف لأنها مرتبطة بوجهة نظر السينمائي، وبالطريقة التي يؤطر ويُقطّع بها الواقع والعالم، وبالدلالة التي يضخُّ بها لقطاته وصوره، وبمهارته في بناء زمنية الفيلم، بكل ما يستدعي ذلك من ملَكات الانتباه، والتذكر والمخيلة والنزوع الإبداعي.

اختلف ميرلو بونتي مع برغسون في الموقف من الوعي؛ إذ إنه، بوصفه فينومينولوجي النزعة، يرى فيه وعيًا بشيء ما. أمّا برغسون، فقد اعتبر أن الوعي ذاته شيء ما. ومع ذلك، فإنهما يشتركان في الانتماء إلى فلسفة الوعي، كما يلتقيان في نقد التصور «العلموي» للعالم. بل إن ميرلو بونتي يذهب في تحليله موقع الفلسفة ودورها في إدراك أو وعي العالم إلى القول إن «الفلسفة تبقى سؤالًا، يسائل العالم والأشياء، ويعيد أو يقلد تبلورهما أمامنا. وهذا التبلور الذي يُعطى لنا جاهزًا، تقريبًا، ليس منتهيًا، وهكذا يمكننا النظر، من خلال ذلك، إلى كيفية تشكُّل العالم. كذلك حين نتكلم مع شخص، فإننا نتكلم على شيء ما أو على شخص ما»[٥٣]. وحين ندرك أو نعي، فإن لوعينا موضوعًا محددًا في العالم.

يدشّن ميرلو بونتي النص الذي خصصه لـ «السينما وعلم النفس الجديد»[٥٤] بحديث مقارن عن الإدراك؛ ذلك بأن علم النفس الكلاسيكي ينظر إلى المجال البصري باعتباره جُماعًا أو «فسيفساء» من الأحاسيس. يتوقف كلّ إحساس على إثارة الشبكية المحلية المقابلة لها، في حين أن علم النفس الجديد، وحتى لو تعلق الأمر بأحاسيسنا الأكثر بساطة والأكثر مباشرة، يرى أولًا أنه لا يمكن القبول بالتوازي بين الأحاسيس والظاهرة العصبية التي تؤثر فيها، لأن إدراكنا للأشياء لا يقتصر على تسجيل ما تحدد له المؤثرات الشبكية، وإنما يعمل على إعادة تنظيمها بطريقة تضع انسجامًا للمجال المُدرَك. فما يعطى لإدراكنا ليست عناصر متجاورة، وإنما مجموعات. وما ينطبق على ما هو بصري ينطبق، عند ميرلو بونتي، على الإدراكات السمعية. لم يعد الأمر يتعلق بأشكال داخل المكان، وإنما بأشكال زمنية. وإدراكنا ليس مجرد جمع للمعطيات البصرية، اللمسية والسمعية لأننا ندرك بطريقة غير قابلة للتقسيم اعتمادًا على «وجودنا الكلي». إننا نقبض على بنية وحيدة للشيء، وعلى طريقة وحيدة في الوجود تخاطب جميع حواسنا في وقت واحد.

من هنا أهمية نظرية الشكل («الغشتالت») لأنها تستبعد مفهوم «الإحساس»، وتعلمنا ألّا نُميز العلامات من دلالاتها، أو ما هو محسوس ممّا هو موضوع حُكم. وهكذا، «حين أدرك، فإنني لا أفكر في العالم. وإنما ينتظم العالم أمامي». الأمر نفسه ينسحب على النظر إلى الآخر، أو على اللغة؛ فإذا كان جسد «وروح» إنسان ما ليسا سوى مظهرين من طريقة في الوجود في العالم، فإن الكلمة أو الفكر اللذين يشير إليهما يجب ألّا يُعتبرا مصطلحين خارجيين، لأن الكلمة تحمل دلالتها كما يمثّل الجسم تجسيدًا لسلوك ما.

ويرى ميرلو بونتي أن في الإمكان أن نطبّق هذا الفهم للإدراك على الفيلم باعتباره موضوع إدراك، مشيراً إلى أن علم النفس الجديد يؤدي إلى نفس ملاحظات أهم «علماء جمال» السينما؛ فالفيلم ليس مجموعة صور، وإنما هو «شكل زمني». ولتعليل هذه الأطروحة، يستند ميرلو بونتي إلى فيلم لبودفكين وإلى مقال لروجي لينهارت (منشور سنة ١٩٣٦) للقول بأن معنى صورة ما يتوقف على الصور السابقة عليها، وبأن تعاقبها ينتج واقعًا جديدًا هو ليس مجرد مجموع العناصر المستعملة. كما أنه يتعيّن، واعتمادًا على تحليل لينهارت، إدخال مدة كل صورة في الحسبان، لأن قِصر

53 Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible,* texte établi par Claude Lefort ([Paris]: Gallimard, 1964), p. 135.
54 Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens,* pensées (Paris: Nagel, 1965), pp. 85-106.

الصورة أو طولها يختلفان باختلاف المعنى المراد إيصاله، أي إن هناك إيقاعًا للصور السينمائية، بل هناك «علم عروض سينمائي حقيقي» بالنسبة إلى ميرلو بونتي. وبالإضافة إلى انتقاء اللقطات وانتظاميتها ومدتها، بفضل التوليف، هناك في الفيلم انتقاء للمشاهد والمتواليات لانتظاميتها ومدتها، وهو ما يمثّل نص الإخراج (découpage). وهكذا، يبدو الفيلم وكأنه شكل في منتهى التعقيد، تحصل داخله أفعال وردّات فعل لا حدّ لها في كل لحظة، بحيث لا تزال القوانين التي تحكمها بحاجة إلى اكتشاف، وليست حتى الآن سوى مجرد موضوع تخمين تسمح به فطنة ونباهة المخرج الذي يصوغ اللغة السينمائية، كما يصوغ الإنسان الناطق تركيب اللغة ونحوها بلا تفكير فيهما عن قصد، ومن دون أن يكون قادرًا على تحديد القواعد التي يحترمها بطريقة عفوية.

وما يقال عن الفيلم البصري، بالنسبة إلى ميرلو بونتي، ينطبق على الشريط السمعي أيضًا؛ فهو ليس مجموع الكلمات أو أنواع الضوضاء والصخب، لأنه، هو أيضًا، شكل. وهناك إيقاع للصوت كما هو الشأن بالنسبة إلى الصورة بفضل التوليف. وتتمثّل القوة التعبيرية للتوليف في خلق إحساس لدينا بتعايش حيوات في العالم نفسه. ليس الفيلم البصري مجرد صورة فوتوغرافية متحركة لمأساة ما، أو أن اختيار الصور وجمعها يمثّلان وسيلة تعبير أصيلة في السينما، والأمر ذاته يسري على الصوت ما دام لا يقتصر على مجرد إعادة إنتاج فوتوغرافية للكلمات وللضوضاء، وإنما يتضمن تنظيمًا داخليًا ينبغي لمبدع الفيلم أن يبدعه. هكذا، ليس الأصل الحقيقي للصوت السينمائي، عند ميرلو بونتي، هو الفونوغراف وإنما التوليف الراديوفوني.

ويرى ميرلو بونتي أن الجمع بين الصورة والصوت ينتج «كلًّا» جديداً بحيث لا يمكن اختزاله إلى العناصر التي يتكوّن منها؛ فالفيلم الناطق ليس هو الفيلم الصامت مصحوباً بالأصوات والكلمات التي تضاف لاستكمال «الوهم السينمائي»، ذلك أن الرابط بين الصورة والصوت رابط وثيق، والصورة تتغير بمجاورة الصوت. وهنا يتعين تحليل دور الموسيقى داخل هذا الكل، وهي التي يجب أن تدمج فيه بدل أن تكون عنصرًا مصاحبًا له؛ فهي ليست موضوعة لملء الفراغات الصوتية، أو لأن تتحول إلى عنصر سردي تعبِّر، بطريقة خارجية، عن المشاعر والصور، كما حصل لعدد من الأفلام، ولا يمكن أن تكون وسيلة أخرى للتعبير المرافق للتعبير البصري وإنما، اعتمادًا على أدواتها الموسيقية (الإيقاع، الشكل، الآلات..). تعيد إبداع المادة السمعية داخل المادة التشكيلية البصرية من خلال لعبة تقابلات تمثّل أساس مهنة واضع موسيقى الفيلم. إنها بذلك تُحول الإيقاع الداخلي للصورة إلى حالة حسية مادية من دون التكلف في ترجمة مضمونها العاطفي، الدرامي أو الشاعري. وهكذا لا يؤدي الكلام في السينما دور إضافة الأفكار إلى الصور، ولا تضيف الموسيقى شيئًا إلى العواطف، وإنما يُنتج مجموع هذه المقومات شيئًا محددًا لا هو بفكر، ولا هو تذكير بمشاعر الحياة.

ثم ينتقل ميرلو بونتي إلى طرح سؤال الدلالة في الفيلم. وهو يرى أن كل فيلم يحكي قصة ما، أي مجموعة من الحوادث التي تشارك فيها شخوص ويمكن سردها نثرًا كذلك. وهو ما يتم، بالفعل، من خلال السيناريو الذي يقوم عليه الفيلم. والسينما الناطقة، بواسطة الحوار الذي غالبًا ما يكون مسيطرًا، يُكمل وهمنا؛ ذلك أنه كثيراً ما نتصور الفيلم وكأنه تمثّل بصري وسمعي، وإعادة إنتاج ملائمة، إلى حد ما، لدراما لا يمكن للأدب معالجتها إلّا بالكلمات، في حين أن للسينما القدرة على تصويرها. ويعتبر ميرلو بونتي أن ما يعزز هذا الالتباس، هو وجود «واقعية أساسية للسينما»، غير أن ذلك ليس معناه أن ما نراه وما نسمعه في الفيلم هو ما رأيناه أو سمعناه إذا ما كنا قد شهدنا داخل الحياة على الحكاية التي يسرد. ويلاحظ ميرلو بونتي أن المشكل الذي يواجهه المرء هنا هو، بالضبط، ما واجهته الجماليات بخصوص الشعر والرواية؛ إذ هناك، دائمًا، في الرواية فكرةٌ ما يمكن تلخيصها ببضع كلمات، وسيناريو يمكن تلخيصه ببضعة خطوط. كما أن هناك، دائمًا، في قصيدة ما إيحاء بالأشياء أو الأفكار. ومع ذلك،

فإن ما ينعته ميرلو بونتي بالرواية الخالصة، أو الشعر الخالص لا تتمثّل وظيفتهما في أن تمنح الدلالة لهذه الوقائع، أو الأفكار أو الأشياء، لأن الأفكار والوقائع ليست أدوات للفن. ويتمثّل فن الرواية في اختيار ما نقوله وما نسكت عنه، وفي اختيار المنظورات في سياق الزمنية المتنوعة للسرد. كما لا يتجلى فن الشعر في وصف الأشياء أو عرض الأفكار، وإنما في «خلق آلة للغة» تضع القارئ في نوع من الحالة الشاعرية. وبالطريقة ذاتها هناك دائمًا في الفيلم قصة، غالبًا ما تكون فكرة، غير أن وظيفة الفيلم لا يمكن اختزالها في تعريفنا بالوقائع والأفكار.

لم يجد ميرلو بونتي بدًّا من استحضار كانط بخصوص الموقع الذي يحدده للمخيلة في المعرفة وفي الفن؛ ففي المعرفة تشتغل المخيلة لفائدة الفهم، أمّا في الفن، فإن الفهم يشتغل لفائدة المخيلة. فمعنى الفيلم مبثوث داخل إيقاعه، كما هو شأن معنى الحركة، حتى يُفهم من خلال الحركة ذاتها. ولا يدل الفيلم إلّا على ذاته. تتولد الفكرة داخل البنية الزمنية للفيلم، ولربما هنا تكمن قوة الفن من حيث إنه يُظهر الكيفية التي تجعل شيئًا ما حاملًا لدلالة، لا من خلال إيحاء بأفكار مُشكلة ومكتسبة سلفًا، وإنما بواسطة ترتيب زمني أو مكاني للعناصر. يدلّ الفيلم بذاته، كما هو شأن الحركة أو الشيء. ولا شك أن المرء يفقد هذا البعد الجمالي بضغط الحياة اليومية، كما أن غير المؤكد أن يكون الشكل المدرَك كاملًا في الواقع. هناك دائمًا أمر أو عنصر يتغير، كما أن هناك ثُغَرًا أو مبالغات. وتتجلى المأساة السينمائية، إذا صح القول، في كونها تمتلك قدرة على التكثيف قياسًا بمآسي الحياة الواقعية. إلّا أنه يمكننا، في نهاية المطاف، وبفضل الإدراكات، فهم دلالة السينما؛ فالفيلم «لا يفكر بذاته، إنه يُدرَك». لذلك، ربما يكون تعبير الإنسان مدهشًا في السينما. وإذا لم تعطنا السينما أفكار الإنسان، كما فعلت ذلك الرواية منذ مدة، فإنها تقدّم تصرفه وسلوكه، وتقدم لنا مباشرة، طريقته الخصوصية في الوجود في العالم، ومعالجته للأشياء وللآخرين، وهي طريقة مرئية في حركاته ونظرته وإيماءاته، وهي تحدد، ببداهة، كلّ شخص نعرفه. وهكذا فإن التيه، أو الترنح والألم، والحب والحقد هي عبارة عن تصرفات بالنسبة إلى السينما كما هو الشأن بالنسبة إلى علم النفس الجديد.

إنَّ من خصائص علم النفس والفلسفات المعاصرة أنها تقدم لنا الروح والعالم، وكل وعي على حدة، على عكس الفلسفات الكلاسيكية. غير أن الوعي الملقى في العالم، والخاضع لنظر الآخرين، يتعلم منهم أيضًا ماهيته هو (أي الوعي). ولذلك، فإن جزءًا كبيرًا من الفلسفة الفينومينولوجية أو الوجودية يتمثّل في الاندهاش الذي تعبّر عنه إزاء ملازمة الأنا للعالم، والأنا للآخر، ووصف هذه المفارقة وهذا الغموض، وفي أن تظهر لنا الرابط بين الذات والعالم، الذات والآخرين، بدل أن تفسره، كما كان يقوم بذلك الفلاسفة الكلاسيكيون بالرجوع إلى الروح المطلقة. تنفرد السينما بقدرتها المميزة على إظهار وحدة الروح والجسد، الروح والعالم، وتعبير الأولى في الثاني. لذلك يعتبر ميرلو بونتي أن من غير المستغرب أن يحيل النقد على الفلسفة في دراسته لفيلم ما، مع الانتباه إلى أن الفلسفة المعاصرة، بالنسبة إليه، لا تتمثّل في تقديم المفاهيم، وإنما في وصف اختلاط الوعي بالعالم، والتزامه داخل جسد ما، وتعايشه مع الآخرين. وهذا الموضوع بالذات يشكّل موضوعًا سينمائيًا بامتياز.

ويخلص ميرلو بونتي إلى القول إن السينما هي، أولًا وقبل كل شيء، اكتشاف تقني لا دخل للفلسفة فيه. ولا يمكن ادّعاء أن الفلسفة المعاصرة، بحكم كونها تطورت في زمن السينما، قد جاءت بفضلها أو ترجمت صورها إلى أفكار. لأن السقوط في الاستعمال السيئ للسينما وارد، والأداة التقنية بمجرد اكتشافها يجب أن يُنظر إليها اعتمادًا على إرادة فنية هي نفسها مبتكرة. وإذا كان هناك من اتفاق بين الفلسفة والسينما والتفكير والعمل التقني على السير في الاتجاه نفسه، فلأن الفيلسوف والسينمائي يشتركان في نوع من نمط الوجود، ومن النظرة إلى العالم التي هي نظرة جيل بأكمله.

يظهر من خلال استعراض نظرة ميرلو بونتي للسينما أنه يدعو إلى استبعاد خطأين اثنين يمكنهما التشويش على

فهمنا للسينما. يتجلى الخطأ **الأول** في اعتبار الفيلم تراكب طبقات دلالية يضيف الكلام والأفكار إلى الصور، وتمنحه الموسيقى شحنات عاطفية. أمّا الخطأ **الثاني**، فيتمثّل في اعتبار الفيلم بديلًا من الواقع؛ فليس هدف الفيلم إطلاعنا على الوقائع والأفكار، لأن معناه غير مفصول عن «العجينة» التي يتكون منها، بل هو مندمج في إيقاعه وفي تناسقه المكاني والزماني.

تنطلق نظرة ميرلو بونتي إلى السينما من فهمه للإدراك، فهذا الأخير ليس عملية تتحكم فيها الذات لأنه يتجاوزها دائمًا، بل يتجاوز القدرات الفكرية للذات المدركة. لذلك، يستحيل -في رأي ميرلو بونتي- التفكير في السينما، بل إن السينما هي التي تُفهمنا أن الإدراك هو عبارة عن تنظيم عفوي، إذ لا يتعلق الأمر بتفكيك الإدراك وإنما بقبوله بوصفه معطى مباشرًا.

ومهما كانت الفروق الموجودة بين برغسون وميرلو بونتي في نظرتيهما إلى الفلسفة والسينما، فإنهما، معاً، يتفقان على وصف الجسد كهيئة وسيطة، بل وساطة وأداة اتصال تأخذ بعين الاعتبار واقع حال الأشياء ونمط فهم الذات في آن معًا، كما أنهما يلتقيان في النظر إلى العالم ليس بوصفه تعاليًا وإنما بوصفه التباسًا أساسًا. تشكل الذات جزءًا من العالم الذي تكونه، تدركه وتجربه، لأنها تتكون في العالم وليس العكس.

حدث في تفكير ميرلو بونتي الفلسفي تحوّل بارز بانشغاله بمسألة الصورة، التشكيلية منها أو السينمائية. وقد اهتم في المرحلة الأولى بمسألة الإدراك والسلوك، متأثراً في ذلك بفنيومينيولوجيا هوسرل وبعض كتابات هايدغر، وأيضًا بنظرية «الغشتالت» (الشكل)، وأثارته في الخمسينيات والستينيات قضايا «المرئي واللامرئي»، وانخرط في صوغ ما يمكن تسميته «أنطولوجيا البصري». وليس ثمة بين المرحلتين أي قطيعة نهائيًا؛ فكما هو الشأن بالنسبة إلى الإدراك، ليس المرئي، عنده، مجرد قبض على، أو حيازة للعالم البصري، وإنما يحيل على نوع من «الاختفائية» مرتبطة به، بحيث تجد إمكانية الرؤية نفسها مندمجة فيه. ومن ثم لا يمكن فهم الوجود الذي يتشكل في ما هو مرئي إلّا من خلال عملية إخراج بصرية، أو من خلال تشكيله من دون تثبيته داخل هذا الشكل.

ليس من المستغرب، إذًا، أن يستعمل ميرلو بونتي مصطلحًا مُتخيّلًا، خصوصًا في كتابه عن الرسم(٥٥)، يتحدث فيه عن «نسيج متخيّل للواقع»(٥٦). ويدعو، بوضوح، إلى «ضرورة اعتماد كل نظرة على متخيل»(٥٧)، وهو ما يفيد غياب أي تعارض بين المرئي واللامرئي، بين الواقع والمتخيّل، بل إنهما يتشابكان ويتكاملان، وهذا ما يدافع عنه، خصوصًا في الرسم الذي يتمكن من اكتناه داخل العالم من داخل النظرة ذاتها. وهكذا، فإن الوساطة، عند بونتي، أكانت صورة سينمائية أم تشكيلية أم غير ذلك، تغدو مرئية ما دامت منسوجة بين متجاورين، أي بين ما هو مرئي وما هو غير مرئي.

يشكّل هذا الانفتاح، الذي بلوره ميرلو بونتي بخصوص مسألة المرئي واللامرئي، الواقع والمُتخيل، مناسَبة لا حدود لأهميتها بالنسبة إلى ما سيقوم دولوز بينائه في فلسفته للسينما. وسيعمل هذا الأخير على تدقيق وتعميق مجموعة من الأفكار التي صاغها ميرلو بونتي بطريقته. وعلى الرغم ممّا يبدو من اختلاف في المنطلق والمنهج ونمط السؤال، فإن كلًّا من ميرلو بونتي ودولوز يعتبر أن الصورة ليست هي ذاتها، مكتملة، لأنها تتجاوز ذاتها باستمرار بموضعة عالم خارجي يتجاوزها على الدوام.

---

55 Maurice Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'esprit,* folio. Essais; 13 ([Paris]: Gallimard, 1964).

٥٦ المصدر نفسه، ص ٢٤.

٥٧ المصدر نفسه، ص ٥٩.

محمد الداهي *

الهوية المضطربة في «خارج المكان» لإدوارد سعيد

تسبر هذه الدراسة ما تنطوي عليه السيرة الذاتية التي كتبها إدوارد سعيد من أبعاد متعدّدة: بُعد فكري، تمثّل في رصد سعيد تجربته التعليمية، واسترجاع مساره الثقافي وإبراز مدى تورّطه في تجربة الكتابة، وبيان مدى قدرته على المزاوجة بين انتمائه إلى ثقافة مهمّشة وشعب مضطهد وبين ممارسة الوعي النقدي لتفكيك بنى الثقافة الغربية وكشف مضمراتها وتوجّهاتها، وبلورة منهجه النقدي الذي دعاه «النقد الطباقي»؛ وبُعد وجودي، يتمثّل في الرغبة في الانتصار المجازي على شبح الموت المؤرّق بسبب الإصابة بالسرطان؛ وبُعد وطني، تتفاعل فيه سيرة الفلسطيني الذاتية مع القضية الوطنية في مختلف مراحلها ومحطاتها حرصًا على تشخيص آلام الشعب الفلسطيني وآماله وإبراز مدى سعيه إلى تحقيق أهدافه. كما يقف بين دوافع الباحث إلى مقاربة خارج المكان بيان ما تحفل هذه السيرة من مقوّمات فنية وقضايا فكرية تُبرز ذلك الأثر القوي الذي تركه في هوية سعيد المركّبة والمتحولة ترحاله بين فضاءات متعدّدة، ومعايشته ثقافات وحركات مختلفة، وتشبّعه بالقيم الإنسانية الكونية إلى جانب تشبّعه بهويّته الفلسطينية، فضلًا عن هويّات جزئية متعدّدة أخرى تجعل من هويّته الجامعة ذلك الكلّ المركّب والمضطرب الذي صاغته تجربة المنفى وما تحمّله من غربة فكرية وتمزّق ثقافي وقلق وجودي.

مقدّمة

تتسم مؤلفات إدوارد سعيد الغزيرة والمتنوعة بالصبغة الإنسية [1]. كان، في منأى عن الانتماءات القطْرية والعرقية، يدافع عن الإنسان الكوني المنفتح إيجابًا على ثقافة الآخر، والمقتنع بمدى ملاءمة مقومات المغايرة والاختلاف والتنوع في الحياة البشرية. وليس غريبًا أن يصدر هذا الموقف عن مثقف اكتوى

* باحث وأكاديمي مغربي، جامعة محمد الخامس.

١ ظل إدوارد سعيد وفيًا للمدرسة الفكرية الإنسية (Humanisme) التي تمثّلها أعمال ليو سبتزر (L. Spitzer)، وإريك أورباخ (E. Auerbach) وإرنست روبير كورتيس (E. R. Curtius) .

بحرقة التوتر الحاد بين ثقافتي الشرق والغرب. ومع ذلك كان، في قرارة نفسه، يشعر بأنه لا ينتمي إلى أي منهما، يرحل في ربوعهما الرحبة مرتشفًا رحيقهما، وحريصًا على المتح ممّا يجمعهما ويوحدهما من دون اكتراث بالحدود والفواصل.

اضطلع إدوار سعيد، في الآن نفسه، بإعادة الاعتبار إلى الثقافة الشرقية، مصححًا النظرة النمطية والمشوهة التي يحملها الإنسان الغربي تجاه الإنسان الشرقي. كان الأول يتعامل مع الثاني كما لو كان همجيًا ومتوحشًا ينبغي الحذر منه. وحجّة إدوارد سعيد في هذا السياق «أن الاستشراق، في جوهره، مذهب سياسي فُرض فرضًا على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، وإنه تجاهل اختلال الشرق الراجع إلى ضعفه»[٢] . هكذا أضحى الاستشراق جهازًا ثقافيًا يُصدر أحكامًا جاهزة وأوهامًا مزيفة حيال الثقافة الشرقية، من دون اتخاذ المسافة النقدية اللازمة لفهم طبيعتها، واستيعاب تحوّلاتها، وتمثّل دورها الحقيقي في الركب الحضاري والمسار التاريخي العام.

لقد سعى إدوارد سعيد، من خلال تشريح ثنائية الشرق والغرب، إلى فضح الزعامة الثقافية الغربية التي تكرر القول بـ«التفوّق الأوروبي على التخلّف الشرقي»[٣]، وهي فكرة عنصرية وإمبريالية تؤطّرها المركزية العرقية لجعل الشرق تابعًا دومًا للمركز ودائرًا في فلكه لبواعث اقتصادية وسياسية. و«المسألة، في عمومها، هي أن مجرد وصف شيء ما بأنه شرقي كان يتضمن حكمًا يسبق النطق به على فهمه»[٤].

لم يستند إدوارد سعيد إلى الفرضيات الفاسدة[٥] في تقويم عمل المستشرق، وإنما أراد أن يقيم الحجة على أن مفهوم الشرق نفسه مختلف. وهذا ما يحتّم على المستشرق الانطلاق من فرضيات جديدة للتأكد من صدقيتها وسدادها اعتمادًا على معطيات موثوق بها عوض الانسياق وراء الصور النمطية والأبنية الثقافية الموروثة.

حرص إدوارد سعيد في مؤلفاته كلها، على التفكير في صيغ ثقافية بديلة للتحرر من الثقافة الاستعمارية والتخلص من الأساطير التي ما زال الغرب يروّجها عن الشرق. راهن، بهذا الصنيع، على اضطلاع المثقف العربي بدور جديد حتى يساهم في تحليل الاختلافات الثقافية والدينية والعرقية، متسلحًا بالوعي النقدي المستقل أو الوعي النقدي المعارض.

خلّف إدوارد سعيد كتبًا كثيرة تعنى، على وجه العموم، بالصراع الثقافي بين الغرب والشرق. ولما أصيب بمرض سرطان الدم اللمفاوي، عكف على كتابة سيرته الذاتية **خارج المكان**[٦] على نحو متقطع استغرق ما يربو على خمس سنوات. وممّا توخّاه منها تكريس ما يلي:

الطابع الفكري

كتب إدوارد سعيد سيرته الفكرية أسوة بكتّاب آخرين (ميخائيل نعيمة، عباس محمود العقاد، جبرا إبراهيم جبرا، عبد الله العروي، جان بول سارتر، بول ريكور، ريمي هيس، عبد الكبير الخطيبي) اعتمدوا النوعَ الأدبي نفسه[٧] لرصد تجاربهم التعليمية، واسترجاع مسارهم الثقافي، وإبراز مدى تورّطهم في شرك الكتابة إلى أن أصبحوا

٢ إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٣٢١.
٣ المصدر نفسه، ص ٥٩.
٤ المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
٥ ومن ضمنها أن الشرق الحقيقي يختلف عن الصور التي يرسمها المستشرق له. تعذّر على المستشرقين الغربيين في معظمهم فهم حقيقة الشرق الباطنة. انظر في هذا الصدد: المصدر نفسه، ص ٤٨٨.
٦ إدوارد سعيد، **خارج المكان (مذكرات)**، نقلها الى العربية فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠).
٧ انظر في هذا الصدد: محمد الداهي، **شعرية السيرة الذهنية**، تقديم سعيد يقطين (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨).

أعلامًا بارزين يشار إليهم بالبنان. وممّا حفز إدوارد سعيد على استرجاع ماضيه الشخصي التوقف عند أهم المحطات التي كان لها نكهة خاصة في حياته، وبيان مدى قدرته على المزواجة بين انتمائه إلى ثقافة مهمشة وشعب مضطهَد (البعد الوطني) وبين ممارسة الوعي النقدي لتفكيك بنى الثقافة الغربية وتعرُّف مضمراتها وتوجهاتها (البعد الكوني)، وحرصه على التوفيق بين اهتماماته الأكاديمية وآرائه السياسية للتدليل على اضطلاعه بدوره الثقافي في نقد الثقافة المهيمنة التي لا تقصي الآخر من حساباتها فقط وإنما تحط من قدره وشأنه أيضًا.

الطابع الوجودي

تُقبل عيّنة من الكتّاب على السيرة الذاتية سعيًا إلى الانتصار المجازي على شبح الموت الذي أضحى يؤرق حياتهم بسبب إصابتهم بمرض عضال (السرطان). وفي هذا الصدد يمكن أن ندرج تجربة إدوار سعيد (**خارج المكان**) وحسين البرغوثي (**الضوء الأزرق**، ٢٠٠٤، **سأكون بين اللوز**، ٢٠٠٤) وعبد القادر الشاوي (**من قال أنا**، ٢٠٠٦) وغيرهم كثير. فكلٌّ واحد من هؤلاء يواجه، بطريقته الخاصة، «المرض العضال وحيدًا مع الوجع المستمر حتى الملل»[٨] بحسب التعبير المستعار من سورين كيركغارد. ولا يجد أي كاتب من هؤلاء بدًّا من اللجوء إلى الكتابة لمقاومة المرض واستبعاد شبح الموت من مخيلته إلى أجل غير مسمى. وينبغي ألّا يغرب عن أذهاننا أن الدافع الرئيس الذي يراود الكاتب نفسه في مثل هذه الحال هو البحث عن معنى الوجود، وتمثّل قانون اللعبة، والتأكد ممّا إن كان قد حقق مبتغاه من الحياة الدنيا أم أنه أخطأه لأسباب متفرقة، وهو الإحساس نفسه الذي انتاب جوليان بيندا (J. Benda) حين بلغ آخر جزء من المشروع السِّيَريّ الذاتيّ (**المنتظم في القرن**، ١٩٣٧): «ها أنذا قد بلغت نهاية قصتي، وكأني بذلك أشارف موتي. فلأطرح إذن على نفسي السؤال الذي يبدو لي أنه ينبغي أن يثيره كل من كان على شفا الموت ولا يريد لحياته أن تكون بلا شكل، وإنما يريدها خاضعة لقانون ما. هذا السؤال هو أتراني كنت كما كنت أود أن أكون»[٩].

الجانب الوطني

تفاعلت السيرة الذاتية الفلسطينية مع القضية الوطنية في مختلف مراحلها ومحطاتها حرصًا على تشخيص آلام الشعب الفلسطيني وآماله، وإبراز مدى سعيه إلى إقامة دولة فلسطينية ديمقراطية تنبذ أساليب العنف والعنصرية والإقصاء. ومن بين الكتّاب الذين كرّسوا «السردية الوطنية» لمواكبة مختلف المحن التي مرّ بها الشعب الفلسطيني نذكر أساسًا إدوارد سعيد (**خارج المكان**)، وجبرا إبراهيم جبرا (**البئر الأولى**، ١٩٩٣)، وفدوى طوقان (**رحلة جبلية رحلة صعبة**، ١٩٨٥؛ **الرحلة الأصعب**، ١٩٩٣)، وأنيس صايغ (**أنيس صايغ عن أنيس صايغ**، ٢٠٠٦) وغيرهم. وما يميّز أعمال هؤلاء أنهم أعادوا تمثيل الواقع بطرق فنية، وأضفوا مسحات من التخييل على الوقائع المحكية، سعيًا إلى المزواجة بين الحقيقة والجمال، واستيعاب كنه اللحظات الهاربة وإعطائها معنى. وكان وكدهم، على اختلاف مشاربهم، هو إنقاذ الهوية الثقافية الفلسطينية من الدمار والتلاشي والمسخ، والدفاع عن الوطنية بصفتها فلسفة لهوية شعب عانى الأمرّين من أساليب القهر التشريد والإبعاد وما زال، على مر الأعوام، يكد ويناضل من أجل استرجاع حريته وكرامته وسيادته فوق أرضه على نحو يجعله، في الآن نفسه،

٨ أحمد دحبور، «حسين البرغوثي كما أراد بين اللوز والرؤيا»، من المقدمة التي صدرت بها السيرة الذاتية لحسين البرغوثي، انظر: حسين جميل البرغوثي، **سأكون بين اللوز: سيرة ذاتية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٨.

٩ جورج ماي، **السيرة الذاتية**، تعريب محمد القاضي وعبد الله صولة (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ١٩٩٢)، ص ٦٤.

يصون مقوّمات هويته ويتفاعل إيجابًا مع الهويات الأخرى. فـ «الهوية التي طال إرجاؤها وإنكارها تحتاج لأن تخرج إلى العلن وتأخذ مكانها بين الهويات الإنسانية الأخرى»[١٠].

لقد حفزنا على مقاربة **خارج المكان**، من بين أمور أخرى، بيانُ ما يحفل به هذا المشروع السيرذاتي من مقومات فنية وقضايا فكرية، والاستئناس بما يأتي:

- إبراز ما لترحال إدوارد سعيد عبر فضاءات متعددة، ومعايشته لديانات وثقافات وحركات مختلفة، وتشبّعه بالقيم الإنسية والكونية من تأثير قوي في هويته المركّبة والحركية.

- تعليل موقفه الجريء من الولايات المتحدة الأميركية بالنظر إلى تجنّسه بجنسيتها، وتشبّعه بثقافتها وقيمها من جهة، وبحكم تشبّثه بهويته الفلسطينية، وبلورته لمنهج نقدي (ما يسمّيه النقد الطباقي) أعاد من خلاله تفكيك الثقافة الغربية من جهة ثانية.

ما يوحي به «خارج المكان»

انتقى إدوارد سعيد بعناية عنوان «خارج المكان» لبيان سمة متأصلة في طبعه، وإبراز ما ترتّب على جغرافية الترحال من عدم الاستقرار في مكان معيّن. كان قد اتضح له، من خلال القسط الأوفر من حياته المبكرة، أنَّ خطأً ما قد وقع على خلقته وتكوينه جعله لا يؤدي دوره في الحياة على الوجه الأحسن. كان أحيانًا يتصرف إزاء ما يحدث له بالعناد والفخر، ويتصرف حيالها أحيانًا أخرى بنوع من الخجل والتردد وفقدان الإرادة. وغالبًا ما كان يشعر بأنه في غير مكانه: «غير أن الغالب كان شعوري الدائم أني في غير مكاني»[١١]، «كنت دومًا في غير مكاني»[١٢]. وممّا أكسبه فقدان الثقة بالنفس قسوة والده وتربيته الجامدة. لم يترك له متنفسًا للإحساس بذاته واستقلاليته. وبفقدان فلسطين ازداد إحساسه بفراغ المكان وصعوبة العودة إلى الموطن الأثير، وهو ما أذكى في أحشائه مشاعر الضياع والحسرة، وحفزه على إيجاد مكان بديل لعله يعوض جسامة خسارة مهبط وجدانه وانقطاع الصلة به. وكان، في هذا الصدد، يؤثر مدينة القاهرة، بحكم اتسامها بالتوافق والتماسك رغم كثرة المنغصات والارتدادات، واحتضانها جزءًا كبيرًا من حياته المبكرة، وتمثيلها الرمزي للهوية العربية.

وقد ساهم ترحاله عبر أمكنة متعددة (القدس والقاهرة ولبنان والولايات المتحدة الأميركية) في تكوين هويته المتعددة، وتغذية روحه بعناصر ومواد ثقافية متنوعة، وجعل ذاته، بحكم التمازج الثقافي، غير مشدودة إلى مكان بعينه، وغير مقيدة بهوية ثابتة ووحيدة. فعلاوة على انتقاله من موطن إلى آخر، كان يحمل اسمين منتسبين إلى ثقافتين مختلفتين («إدوارد» الاسم الإنكليزي المفخم وشريكه العربي «سعيد»)، الأمر الذي جعله حائرًا بأمره، ومرتبكًا -أحيانًا- في إيثار اسم على آخر تبعًا لطبيعة المقام الذي يكون فيه. وقد لزمه ما يزيد على خمسين سنة لكي يتعود على الاسم الإنكليزي، ويخفف من حدة الحرج الذي يسببه له.

كان إدوارد سعيد يشعر، مع مرّ الزمن، بأن «هويته مضطربة»: «أنا الأمريكي الذي يبطن هوية عربية أخرى لا أستمد منها أي قوة بل تورثني الخجل والانزعاج»[١٣]. وكان يرى أن هوية ستان هنري وألكس ميلر «صلدة

١٠ إدوارد سعيد، **تأملات حول المنفى ومقالات أخرى**، I، ترجمة ثائر ديب، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٧)، ص ٢٤٤.
١١ سعيد، **خارج المكان**، ص ٢٥.
١٢ المصدر نفسه، ص ٤٢.
١٣ المصدر نفسه، ص ١٢٥.

كالصخر ومتطابقة مع الواقع»[١٤]، في حين أن هويته مهتزة بحكم انفصاله عن الواقع المعيش، وابتعاده عن موطنه الأصلي، وحنينه إلى أرومته العربية، وعدم استساغته تأدية دور المواطن الأميركي على أكمل وجه. ونتيجة هذا الاضطراب في حياته كان يشعر، على الدوام وأينما حل وارتحل، أنه إنسان لا وطن له، وبأن جسده مجبر على الاكتواء بجمرة العذاب التي تزداد مع مر السنين توقدًا وتوهجًا. ولمّا ألمّ به المرض الخبيث، أضحى لا يستطيب العيش في أي مكان حتى ولو كان بيته. انتابه شعور الهيام على وجهه بصفته إنسانًا «غير سوي» لا يستقر في أي مكان: «الآن لم يعد يهمّني أن أكون 'سويًا' و'في مكاني' ('في مكاني' في البيت مثلًا). بل إني لا أملك بيتًا ولا أشعر أبدًا كأني في بيتي في أي مكان، خصوصًا في مدينة نيويورك حيث سأعيش إلى حين وفاتي»[١٥].

التصدير

صدّر إدوارد سعيد مؤلفه بمقدمة لإثارة جملة من القضايا الجوهرية التي يمكن أن نختزلها في النقاط الآتية:

- بواعث الكتابة عن الذات

تتحكم في الكتابة عن الذات دوافع كثيرة، يمكن أن تُختزل عمومًا في طائفتين: تضم طائفة المقاصد العقلانية، ثم طائفة تستقطب الدوافع الانفعالية والعاطفية. ويمكن أن يصنف مؤلَّف **خارج المكان** ضمن الطائفة الثانية، وخاصة في إطار صنف «يتصل بالحاجة إلى العثور على معنى الحياة المنقضية أو استعادته»[١٦]. بعد أن أصيب إدوارد بسرطان الدم اللمفاوي المزمن، شعر بأهمية تدوين ماضيه الشخصي الذي أضحى، بالنسبة إليه، أقصر وأصعب ممّا مضى. فهو لم يسع إلى وضع كل قطعة من هذا الماضي في أُحجية (puzzle) الحياة الرحبة والمعقدة، وإنما حاول أن يعطي تفاصيل حياته الشخصية قيمة ومعنى إضافيين بحكم المسافة الزمنية التي تفصله عنها، ويستحضر ما عاشه بتلقائية ومن دون مناقشة أو تعليل، ويتحمل فترات العلاج الحرجة والقلقة والرتيبة، ويقاوم الألم الجسدي الحاد، ويعارك الكرب الذهني، ويستعرض شريط ما قاساه في مشوار حياته إلى أن حقق جزءًا من أمانيه ومطامحه. وأدّت ذاكرته دورًا أساسًا في استجماع شتات الذكريات والتجارب المختلفة، والتوغل في «عالم مفقود ومنسي» لاستكناه أسراره المخفية وأطيافه الهاربة. وتشتغل الذاكرة بفاعلية أكثر وحرية أكبر عندما تنغمر في بعث ما تدّخره في منأى عن قيود العقل وهموم اليومي وإسقاطاته. ومع ذلك، فإنَّ ما تستحضره يكون بأمسّ الحاجة إلى تعزيزه بدعامات أخرى (على نحو ما كتبه إدوارد سعيد عن السياسة والجماليات) لملء ثقوبه وفُرجه.

- هشاشة الزمن

عاد إدوارد سعيد إلى الأمكنة التي احتضنت تجاربه الأولى (خاصة في القدس[١٧] والقاهرة[١٨]) وذلك بعد ما يربو على أربعة عقود. تغيرت، في إثرها، معالم المكان، وتبدلت ملامح الجسد بفعل العمر والمرض. ما يهم، في هذا الصدد، هو الانطباع الذي خلّفته هذه الأمكنة في نفسية إدوارد سعيد بعد انصرام أعوام عن ابتعاده عنها. شعر بالحزن والأسى لمّا صده المستوطنون الصهيونيون عن اقتحام المنزل الذي تملكه عائلته في القدس الغربية،

١٤ المصدر نفسه، ص ١٢٥.
١٥ المصدر نفسه، ص ٣٥٧.
١٦ ماي، ص ٤٨.
١٧ زار القدس صحبة زوجته مريم وولديه بعد خمس وأربعين سنة. وحرص على زيارة الأمكنة التي أمضى فيها طفولته المبكرة. هكذا زار منزل عائلته في القدس الغربية، ثم منزل والدته في الناصرة، ثم منزل خاله الطبيب منير الشماس في صفد.
١٨ زارها إدوارد سعيد سنة ١٩٩٣، أي بعد ثلث قرن من مغادرتها.

ولو من أجل أن يلقي عليه نظرة خاطفة، وعندما تعذّر على أحمد حامد التعرف على إدوراد بالرغم من العمل في منزل أسرته في القاهرة ما يقارب ثلاثة عقود. وعقب احتكاك إدوارد سعيد بهذه الأمكنة من جديد، شعر بهشاشة الزمن الذي يمضي إلى غير رجعة، ويتعذر استرجاعه على حاله، ويصعب قهر سلطته وجبروته.

وبحكم غياب إدوارد سعيد عن هذه الأمكنة مدة طويلة، أصبح غريبًا عن أهلها، بل أضحى غير مرغوب فيه لكونه يشكّل تهديدًا مفترضًا لاحتمال منازعتهم في ملْكيتها. لا تهم، في هذا الصدد، قيمة المكان المادية والنفعية، وإنما ما يتولد عنه من انفعالات وظلال دلالية. إن مثل هذا الإحساس هو الذي يعطي الأمكنة قيمتها ورمزيتها، ومن دونه لن يكون لها أي معنى في الوجود، ومن ثمة يتوطد التكافؤ (valence)[١٩] بينهما (أي بين المكان والإحساس) للدلالة على انهيار القيم وتفاقم ظاهرة التمليك ولو على حساب تجريد الآخر من حقوقه المشروعة.

- اللغة

اضطر إدوارد سعيد إلى كتابة سيرته باللغة الإنكليزية. وعلى الرغم من إتقانه لها وتمكّنه من ناصيتها، شعر بالانفصام بسبب سرد ما عاشه في حياته المبكرة بواسطة لغة مغايرة للغته الأُم. ومع اختلاف اللغتين (العربية والإنكليزية) في تشخيص التجارب الثقافية المتباينة والفروق البنيوية الدقيقة، استطاع إدوارد سعيد، بحكم تعلمه اللغة الإنكليزية منذ حداثة سنه، من التغلب على مثل هذه المصاعب، سعيًا إلى جعل اللغة أداة طيعة لاستعادة ذكرياته وأهوائه ومشاعره وأحلامه.

- جغرافية الترحال

اتّسمت حياة إدوارد سعيد بالترحال بين أمكنة عديدة (القدس والقاهرة وضهور الشوير ونيويورك وبوسطن)، وهو ما ساهم في تكوين هويته المتعددة والمركّبة، وتنمية وعيه بروافد ثقافية ثرّة ومتنوعة. وأهم مكان استأثر باهتمامه، وشغل باله أكثر هو المدرسة التي ما زال منبهرًا بقيمتها في حياته، ومنشغلًا بتدوين ما علق بها من ذكريات.

جنس الكتاب

صنّف إدوارد سعيد مؤلفه ضمن صنف «مذكّرات». ولئن حل إشكالًا يتمثّل في إقامة ميثاق سيريّ ذاتي مع القارئ (ما يتضمنه الكتاب هو حكي استرجاعي لماضيه الشخصي)، فهو لم يتوغل أكثر لتحديد هوية ما يكتبه وتمييزه من غيره. والحوادث المعاصرة والتاريخ في المذكرات تحظى بأهمية أكبر كثيرًا ممّا تحظى به شخصية الكاتب[٢٠]، في حين تتسم **خارج المكان** بما يلي:

- تتعلق الوقائع المحكية بحياة الكاتب أكثر ممّا تحيل على حوادث تاريخية.
- يتقاطع التاريخي والسِّيَريّ الذاتي في ما يشبه الومضة الكهربائية[٢١].

ومع ذلك، تظل الحدود بين المذكّرات والسيرة الذاتية زئبقية لكونهما تتداخلان وتتقاطعان في ما بينهما. ويزداد

---

١٩ استعار غريماس وفونتاني هذا المفهوم من مجال الكيمياء ويقصد به «عدد الذرات المضافة إلى تركيبة الجسم». ويعني به في السياق السيميائي «مجموع المحددات الانفعالية التي تفرض على الموضوع». انظر: ألجيرداس ج. غريماس وجاك فونتنيي، **سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس**، ترجمة وتقديم وتعليق سعيد بنكراد (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٠)، ص ٧٣.

٢٠ ماي، ص ١٢٧.

٢١ المصدر نفسه، ص ١٣٣

الأمر صعوبة إن احتكمنا إلى الدافعَين الأكثر عقلانية، وهما دافع الشهادة والتبرير؛ «فدافع الشهادة يمكن أن تنشأ عنه، إن تعلق الأمر بشهادة المرء على ما رأى، مذكرات من قبيل **مدام بوفاري**، أو تنشأ عنه، إن تعلق الأمر بشهادة المرء على ما فعل، كتب وقائع أو تحقيقات من قبيل **حياة الشهداء** لجورج دوهاميل، وخلافًا لذلك، يمكن أن تنشأ عن دافع الشهادة هذا سير ذاتية تطمح إلى أن تكون مثالًا في الجد والوضوح، من قبيل السِّيَر الذاتية التي وضعها روسو وباندا إن تعلق الأمر بشهادة المرء على نفسه. أمّا دافع التبرير، فقد يتعلق أيضًا بتبرير فعل أو قول أو فكرة بعد حصولها. وما مذكرات الساسة والقادة وذوي النفوذ في هذا العالم إلّا تبرير»[٢٢].

على الرغم من صعوبة التمييز بين الصنفين، ينبغي بيان ما يحفل به كلُّ صنف على حدة من سمات خاصة بالنظر إلى مقصدية السارد، وطريقة سرده للوقائع، ونسبة حضور ذاتيته، وغايته من تشخيص الحوادث التاريخية. وبهذا الصنيع سنتفادى وضع جميع أصناف الكتابة عن الذات في « خانة واحدة» كما لو كانت مسكوكة على المنوال نفسه، في حين أن كلّ من يقْدم على استرجاع ماضيه يعمد إلى اختيار استراتيجيا كتابية معيّنة تسعفه على استعادة ما عاشه وعاينه. وبما أنه ليس هناك جنس نقي، فلا مناص من تبنّي أشكال أخرى لرؤية الذات ومعاينتها من زوايا ومنظورات مختلفة (وهذا ما يؤدي إلى تنوع أشكال الكتابة عن الذات وأصنافها: السيرة الذاتية، واليوميات، والمذكرات، والتخييل الذاتي..).

المسار الذهني

لا يقلّ المسار الذهني للسارد أهمية عن مساره العائلي؛ فعلاوة على تركيز إدوارد سعيد على الشجرة العائلية ومختلف وشائجها لبيان أصله ونسبه، ركز منظوره أيضًا على تكوينه التعليمي والثقافي، حرصًا على إبراز كيف تفتّح ذهنه، وارتقى ذوقه، ونمت مؤهلاته المعرفية والموسيقية والرياضية، وتدرّج في الأسلاك التعليمية للحصول على ألقاب علمية.

من بين المدارس التي ارتادها في بداية مشواره التعليمي نذكر أساسًا مدرسة «الجزيرة الإعدادية» التي كان يديرها طاقم إنكليزي، ولم يكن فيها أي عربي مسلم. كانت المدرسة تستقطب تلاميذ من جنسيات مختلفة (أرمن وأقباط وإنكليز). وتحقق لسعيد، بواسطة هذه المدرسة، أول اتصال بالسلطة الاستعمارية من خلال اللغة الإنكليزية القحة. وتتمثّل أجمل ذكريات يحتفظ بها عن المدرسة في انتظار والدته هيلدا له في نهاية اليوم الدراسي لتتجاذب معه أطراف الحديث، وتعزز ثقته بنفسه.

التحق، في ما بعد، بمدرسة القاهرة للأطفال الأميركيين بصفته ابن رجل أعمال أميركي. كانت هذه المدرسة تستوعب أبناء موظفي الجالية الأميركية في القاهرة. ووجد التعليم الأميركي منظَّمًا وجذابًا ومسلّيًا، على عكس ما عاينه من جمود وصرامة في الأسلوب المعتمد من جانب مدرّسي «إعدادية الجزيرة».

يتمثّل الخيط الرابط بين السنوات التي أمضاها متعلمًا في شعوره بأنه كائن معطوب وفزع وضعيف الثقة بالنفس، وهو ما كان يقوّي ميله إلى والدته التي كانت تحدب عليه، وترفع من معنوياته: «كانت أمي تبث فيّ عذوبة سائغة وشعورًا بالندم يقوي من عزيمتي. كنت أرى نفسي في عينيها كائنًا مباركًا وكاملًا ورائعًا. إطراء واحد منها عن ذكائي المتفوق أو عن موهبتي الموسيقية أو عن وسامة ملامحي، يشيلني شيلًا، ويمنحني شعورًا، ولو مؤقتًا، بالانتماء إلى عالم خير واسع»[٢٣].

٢٢ المصدر نفسه، ص ١٣٦.
٢٣ سعيد، **خارج المكان**، ص ٧٣.

أمضى رفقة والديه وشقيقاته معظم سنة ١٩٤٨ في فلسطين. وسُجل في مدرسة «سان جورج» في القدس بعد أن فاتته شهور عديدة في المدرسة الأميركية. فوجد نفسه، للمرة الأولى والأخيرة في حياته، أنه ضمن صبيان يشبهونه، في حين كان– في المدرسة الأميركية– يشعر بأنه غريب ومجبَر على دفع الأقساط المدرسية فحسب.

لمّا قارب الرابعة عشرة من عمره، دخل إلى مدرسة «فكتوريا كولدج» في خريف ١٩٤٩. ومع أنه لم يكن فيها تلاميذ إنكليز، كان معظم طاقمها مكونًا من أساتذة إنكليز، كانوا يسعون إلى غرس أيديولوجيا الإمبراطورية البريطانية وتوطينها في عقول المتعلمين. كان هؤلاء، بدورهم، لا يحترمون أساتذتهم ولا يوقّرونهم بدعوى أنهم من مشوَّهي الحرب لما كانوا يعانونه من رعشات وعرجات وتشنجات. وفي المقابل، كان هؤلاء يتعاملون مع الأطفال المسلمين كما لو أنهم جماعة من الجانحين الذين يستحقون العقاب والتوبيخ.

غادر إدوارد سعيد القاهرة سنة ١٩٥١ إلى ما يعتبره منفاه الأميركي. وقد صادف ذلك حدوث صدوع بين فرعي العائلة في القدس والقاهرة بسبب النكبة التي حلت بفلسطين. ولما وصل إلى أميركا، قرر أن يبدأ حياته من جديد، سالكًا سبلًا متعددة مشرعة على الربح والخسران في آن واحد. وعلى الرغم ممّا حققه من نجاح، ظل الندم يراوده حسرة على عدم بقائه في العالم العربي أو متابعة مشواره الدراسي في أوروبا، أملًا في الاستمتاع بحياة أفضل. وفي هذا الصدد ينعت المدة التي أمضاها في أميركا (ما ينوف على سبعة وثلاثين عامًا)، بكونها فاقمت من «ضياعه المتراكم بدلًا من مراكمة الفوائد»[٢٤].

درس إدوارد سعيد في مدرسة «ماونت هيرمون» التي تُعتبر امتدادًا لحياة القاهرة في الولايات المتحدة الأميركية. وحقق فيها نتائج باهرة في جميع ضروب النشاط العلمية والرياضية والموسيقية رغم إحساسه بأنه منبوذ وشاذ. وكان حين اعتمر القلنسوة ولبس العباءة السوداء باعتباره من صفوة التلاميذ الأميركيين المتفوقين، يشعر، بحكم انتمائه إلى جزء من العالم، بحال من المخاض الفوضوي، وبأنه في غير مكانه.

انتقل في خريف ١٩٥٣ إلى جامعة برنستون. وبات يشعر، أكثر من أي وقت مضى، بأنه مستقل في قراراته وقادر على تدبير حياته بنفسه. كانت برنستون في الخمسينيات جامعة ذكورية. وبفضل النضال الطلابي، تحقق لدى الطلبة مكسب دخول «الجنس اللطيف» إلى جامعتهم بعد الساعة السابعة مساء في أيام السبت. كان الطلاب يرتدون زيًا موحّدًا، ويتكلمون بالطريقة عينها إلى حد كبير، ويمارسون العادات الاجتماعية ذاتها. وقد أتاحت سنوات الدراسة الجامعية لإدوارد سعيد التحري الذهني في حقول كاملة من المعرفة، وبلورة أسلوبه في التفكير المتماسك والمستقل. وهو ما حفزه على مواصلة حلمه بأن يكون مثقفًا وأستاذًا.

وكانت سنواته الخمس التي أمضاها في جامعة هارفرد (١٩٥٧-١٩٦٣)، بوصفه طالب دراسات عليا في الأدب، استمرارًا فكريًا لبرنستون في ما يتعلق بالدراسة الرسمية. كان معظم الطلبة يشعرون بأنهم في غير مكانهم، بسبب قلقهم من المؤسسة وغياب أي قدوة تحفز جهودهم، وتشحذ طموحاتهم. وهذا ما حض إدوارد سعيد، أسوة بزملائه، على تطوير إمكاناته ومؤهلاته الفكرية في منأى عن البرنامج الدراسي المعتمَد. فعكف على قراءة كتب كان لها أثر إيجابي في أطروحته التي أعدّها عن جوزف كونراد، ومن ضمنها نذكر أساسًا: **العلم الجديد** لفيكو، و**التاريخ والصراع الطبقي** لجورج لوكاش، ومؤلفات سارتر وهايدغر وميرلو بونتي.

نستنتج من هذا المسار الذهني ما يلي:

---

٢٤ المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

- لقد ساهمت عناصر وعوامل منتمية إلى ديانات وأقطار وثقافات مختلفة في تكوين شخصيته، وبلورة هويته الحركية والمركّبة، وتنمية مواهبه العلمية والرياضية والموسيقية.

- تابع إدوارد سعيد، بحكم جنسية والده الأميركية وثرائه، تعليمه في المدارس الأجنبية التي كان لها الفضل، بالنظر إلى سمعتها وكفاءة أطرها، في تعزيز معارفه، وإكسابه مهارات ومؤهلات مناسبة، وتوسيع رؤيته للعالم، وتحسين قدراته التواصلية، خاصة باللغة الإنكليزية. وعمد، نظرًا إلى وفائه لهويته العربية ووعيه بتعاظم دور اللغة العربية في تعزيز تواصل العرب في ما بينهم ونشر أفكارهم على نطاق واسع، إلى استثمار سنتي تفرغه الأكاديمي (١٩٧٢-١٩٧٣) في بيروت في تعلم اللغة العربية وثقافتها على يد الأستاذ أنيس فريحة.

- كان، في مشواره التعليمي، مشاكسًا ومتقلّبًا وعديم الثقة بالنفس. واستطاع، بمؤهلاته ومعدلاته المتوسطة، أن يتدرج في مختلف أسلاك التعليم إلى أن أصبح علَمًا مشهورًا يشار إليه بالبنان أينما حل وارتحل. وحين يتناهى اسمه المتألق إلى من رافقه في المدرسة يتعجب أيما تعجب، بدعوى أن إدوارد سعيد لم يكن تلميذًا نجيبًا أو نبيهًا، ولم تكن له مؤهلات مختلفة عن باقي التلاميذ.

الموضوعات

من بين الموضوعات التي استأثرت باهتمام السارد أكثر من سواها، نذكر ما يلي:

- العلاقة بالأم

كانت هيلدا أفضل من والده وديع في مجالي اللغة والإحساس. وكانت تتقن اللغتين العربية والإنكليزية بحكم تكوينها الجامعي وتفوقها الدراسي. ودأبت على مراسلة ابنها باللغة الإنكليزية على مدى الحياة. كانت تحوطه بالعطف، وتغدق عليه جُرعًا زائدة من العناية والاهتمام، وهذا ما حفزه، في المقابل، على أن يعيد إليها حبها أضعافًا مضاعفة. كانت المأوى الذي يلجأ إليه ليتفيأ ظلال المحبة الصافية والحنان النفّاذ. وكان حين يقصدها يسعى إلى «الرفقة الفكرية والعاطفية»[٢٥]، خاصة أنه محروم من الأصدقاء، وعلاقاته بشقيقاته الأصغر منه سنًا (روزماري وجين وجويس وغريس) غير مرضية ولا مريحة. وفي المقابل، كان لشدة جبنه وخجله، ينفر من والده (الذي وصفه وصفًا كاريكاتوريًا[٢٦]) لقسوته وصرامته وصعوبة مجاراة طبعه الرجولي. ورغم ما قدّمه والده له من خدمات في منتهى السخاء والعناية والعطف، فإنه لا يغفر له قطّ العقوبات الجسدية التي عززت لديه عقدة الخوف الذي حاول، معظم حياته، التغلب عليه. وممّا كان يتذمر منه تأنيب والده له، وحرمانه من الإرث بوصفه الابن الوحيد والوارث المحتمل للتجارة العائلية: «تلك التي باعها بهدوء في السنة التي نلت فيها شهادة الدكتوراه في الآداب»[٢٧]. وعلى الرغم من كرم الوالد وفضله على ابنه، كان لا يستجيب لطلباته إلّا بعد وساطة والدته. وظلت حاجة إدوارد سعيد إلى ظلال والدته حتى في سن متقدمة من حياته؛ فهي تشكّل مرجعًا أساسًا له في معظم الأوقات على نحو لا يستطيع فهم أبعاده ومراميه. وعندما تعرض لحادثة سير في سويسرا سنة ١٩٥٧ (قُتل سائق دراجة نارية وأصيب هو بجراح خطِرة) دفعته غريزته إلى الاتصال بأمه ليسرد لها ما وقع

٢٥ المصدر نفسه، ص ٣٦.

٢٦ «كان له ظهر ضخم وصدر برميلي نافر، يوحي بالعصيان، رغم قصر قامته، ويوحي بالثقة الطاغية، بالنسبة إلي على الأقل. على أن أبرز صفاته الجسدية مشيته المتيبسة كقضيب والمنتصبة على نحو يكاد أن يكون كاريكاتوريًا». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.

٢٧ المصدر نفسه، ص ٩٧.

له: «ذلك أن شعوري بأني أبدأ حياتي بأمي وبها أنهيها»[٢٨]. وعندما طلّق زوجته الأولى، ارتأى أن يخابر أمه لثقته بقدرتها على إخراجه من الارتباك القوي الذي وقع فيه. وبعد مرور شهر على تشخيص المرض الخبيث، وجد نفسه مرغمًا، تحت ضغط نفسي رهيب، على كتابة رسالة إلى أمه المتوفاة قبل سنة ونصف سنة. لكنه لم يواصل كتابتها بسبب شدة الحرج والارتباك. وكانت أشد فتراته هلعًا عندما ترك أمه متوجّها إلى أميركا. لقد شعر بأول انفصال عنها، وبانتزاعه القسري من حضنها الدافئ. كان عزاؤه الوحيد، في غمرة حزنه ووحدانيته، تبادل الرسائل مع والدته التي ما فتئت، في جميع محطات حياته، تساعده على مواجهة المصاعب، وتمدّه بما يلزم من شحنات الحنان والعطف والحماية.

نعاين في كثير من الأعمال التخييلية تعلُّق الطفل بأمه، وكراهيته للأب البيولوجي. وتشتد في بعضها الكراهية والمنافسة بين الطرفين (على نحو **خارج المكان** لإدوارد سعيد)، ويُغفل ذكر الأب في بعضها الآخر (يُعوض في **لعبة النسيان**، ٢٠٠٣، لمحمد برادة بخال الطفل الهادي)، أو لا يُستحضر إلّا في حالات نادرة. كانت لرولان بارت، في ما يخصّ الحالة الأخيرة، علاقة خاصة بأمه، آثر أن تلازمه وتظل بجانبه إلى أن فارقت الحياة. وكرّس لها حيّزًا كبيرًا في محكياته الذاتية لاستحضار اللحظات الجميلة التي جمعتهما (خاصة في **اللعبة النيرة**، ١٩٨٠)، في حين لا يذكر الأب إلا في لقطة يتيمة في مؤلفه **رولان بارت بقلم رولان بارت**، ١٩٧٥، وهي ظاهرة نفسية تستمد نسغها من الأسطورة التي نقلها سفوكليس وتجلو عقدة نفسية عالمية يطلق عليها اسم عقدة أوديب[٢٩]. وهي، بالنسبة إلى فرويد، تمثّل الرغبة اللاواعية التي تنتاب الطفل لإقامة علاقة جنسية مع أمه (الجنس المخالف) وامتلاكها بعد قتل منافسه الأب البيولوجي. ومن تجليات هذه العقدة في **خارج المكان** نذكر أساسًا ما يلي:

- كانت لإدوارد سعيد، منذ نعومة أظفاره حتى كبره، علاقة خاصة بأمه. وقد حرص، دومًا، على الاحتماء بها وامتلاكها من دون أن ينافسه أحد في حبها؛ فهي ملاذه الوحيد للتزود بالثقة اللازمة، والاطمئنان إلى وسامته، وتنمية قدراته ومؤهلاته في الحياة، وتبديد شبح العزلة الذي راوده في حياته جلّها.

- دخل في صراع قوي مع أبيه إلى حد كراهيته صراحة وعلانية، إمّا بدافع من عامل الغيرة (منافسته في التعلق بأمه) وإمّا لعدم قدرة الأب على إشعاره بكينونته ودعم استقلاليته، وتلبية حاجاته ومطالبه من دون مزايدة أو محاسبة. كان يؤْثر عليه أمه لكونها تحدب عليه، وتوفر له ما يحتاجه ويريده، وتعرف كيف تطمئنه وتزيل الغمّة عن قلبه.

- تربّعت الأم على عرش السرد نظرًا إلى منزلتها الرفيعة في قلب إدوارد سعيد، في حين لم يُستحضر الأب إلّا للضرورة القصوى. هكذا يجسد إدوارد سعيد الطبيعة الإيروتيكية في تعلّقه بأمه، ويدخل في صراع مع أبيه لتصفية الحساب معه وقتله رمزيًا.

عندما أحس إدوارد سعيد بالتوتر النفسي في إثر إصابته بالمرض العضال، أضحى أكثر من أي وقت مضى يبحث عن وسيلة تسعفه في استرجاع حالته الطبيعية. ووجد ضالته في السرد لكتابة «رواية صادقة لما حدث»[٣٠] له، خاصة في حياته الباكرة في فلسطين ولبنان ومصر، ولبعث الحب الذي يكنّه لأمه من مرقده سعيًا إلى «العثور عليها مجددًا»([٣١]) وإن كان في قرارة نفسه، شأنه شأن رولان بارت، يعي أنه لا يستطيع تذكّر ملامحها واستحضارها

---

٢٨ المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

٢٩ لمزيد من الاطّلاع، انظر: حميد لحمداني، **النقد النفسي المعاصر: تطبيقاته في مجال السرد** (الدار البيضاء، المغرب: دراسات سال، ١٩٩١)، ص ٩-٢٤.

٣٠ سعيد، **تأملات حول المنفى**، ص ٣٨٣.

٣١ رولان بارت، **العلبة النيرة رسالة عن التصوير الشمسي**، ترجمة إدريس القري؛ مراجعة محمد البكري (الدر البيضاء: فضاءات مستقبلية، ١٩٩٨)، ص ٦٠.

كاملة. يتعرف عليها شيئًا فشيئًا لكنه، في آخر المطاف، يخطئ كيانها[٣٢]. قام رولان بارت بجمع صور والدته بعد وفاتها، وقرر إدوارد سعيد أن يكتب رسالة إلى والدته المتوفاة. وفي كلتا الحالين نعاين، علاوة على التعلق بالأم، الإصرار على التعرف عليها في كليتها وشمولها. ومع ذلك، لم يستطع كلٌّ واحد منهما إلّا استجماع سماتها المتفرقة عبر الزمن بطريقة خلافية لا جوهرية: إنها تقريبا هي!

- تذوق الموسيقى وممارستها

من الفنون التي كان لها دور كبير في نمو شخصية إدوارد سعيد وشحذ إرادته وارتقاء ذوقه، نذكر أساسًا الموسيقى. كان في صغره متعودًا على تتبّع البرامج المذاعة لتوسيع مداركه في مجال الموسيقى. كما كان للكتابين اللذين عثر عليهما في المنزل (كتاب غوستاف كوبيه **الكامل في الأوبرا**، وكتاب أرنست نيومان **ليالي الأوبرا**) دور كبير في إغناء محصوله الثقافي في ما يخص الأعمال الأوبرالية. وفي أواخر الأربعينيات، تمكن من حضور الحفلات الأوبرالية التي كانت تنظَّم في دار الأوبرا القاهرية. وأول أوبرا شاهدها وهو في سن الثالثة عشرة من عمره كانت أوبرا **أندريه شينييه** لجيوردنو. وأعظم تجاربه الموسيقية قاطبة تتمثّل في استمتاعه بروعة أداء كليمنس كراوس وفلهلم فورتفانغلر خلال سنتي ١٩٥٠ و١٩٥١. ويعتبر إغنايس تيغرمان أهم موسيقار أثّر في حياته، وهو عازف بيانو بولوني مدير المعهد الموسيقي وأستاذ مقيم في القاهرة منذ منتصف الثلاثينيات.

- المرض

تتواتر موضوعة مرض السرطان في مختلف مفاصل الكتاب، وذلك لكونه أصاب الأسرة، مسببًا تفكّك أواصرها (سبب في وفاة السارد ووالده ووالدته وعمته..)، وهو ما حرض السارد أساسًا على كتابة سيرته الذاتية؛ فبقدر ما كان يزداد مرضه كان يصر على استرجاع تفاصيل حياته الماضية لمقاومة هواجس تدهور صحته وتفاقم آلامه. وبمجرد أن علم أنه مصاب بداء سرطان الدم، شعر أنه تحت سطوة «أشد الأفكار سوداوية عن العذاب والموت الداهمين»[٣٣]. لقد لازمه المرض منذ حداثة سنه. كان يحس بأن جسده مثقل وإشكالي بسبب العلل التي ألّمت به، ومن بينها علة تخص قدميه: «وقد جاء التشخيص المبكر أنهما مسحاوان»[٣٤]، ثم رعشة غير إرادية كانت تمتلكه برهة وجيزة كلما هم بالتبول، ثم علة أصابت معدته، وكانت مصدر أمراض وآلام جمة لازمته طوال حياته.

عانى والده ورمًا خبيثًا في كاحله أورثه، بعد استئصاله، عرجًا. وكان المرض الخبيث هذا قد لازمه منذ سنة ١٩٤٨ إلى حين وفاته سنة ١٩٧١. وقد ساءت حالته الصحية تدريجيًا بعد أن ألّمت به أمراض جانبية، كالمشكلات المعوية والتهابات المسالك البولية.

أصيبت والدته بسرطان الثدي. وقد رفضت العلاج الكيميائي بسبب مضاعفاته الجانبية. توفيت في أميركا التي كانت تتحاشاها دومًا بعد أن انقضت مهلة تأشيرة الدخول المؤقتة. وممّا يتذكره إدوارد توسلها إليه لاستجلاب النوم: «ساعدني على النوم، يا إدوارد»[٣٥]. وممّا نجم عن مضاعفات المرض حرمانها من النوم ليلًا. كانت تستعين بالحبوب والمسكنات ونصائح الأقارب والأصدقاء، لكن بلا جدوى.

لا تقل حدّة معاناة المريض عمّا يشعر به ذووه من أسى وحسرة؛ فحين يجتاح المرض الخبيث الأسرة يحدث

٣٢ المصدر نفسه، ص ٦١.
٣٣ سعيد، **خارج المكان**، ص ٣٠١.
٣٤ المصدر نفسه، ص ٩٣.
٣٥ المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

بها تصدعات كثيرة لخطورته ومتطلباته وتبعاته، وهذا ما جعل أفراد أسرة إدوارد يتقاسمون الشعور نفسه وهم يعانون مرض والدهم: «لم تكن ردود شقيقاتي مختلفة عني: ‹إنه زحف المرض الذي يرعبني›، قالت لي روزي مرة بكرب عظيم. وحين سمعت جويس بأن حياة أبي في خطر، لدى وصولها إلى المطار، أصيبت بنوبة من الحصار المدمر. وحدها جين بدت قادرة على التماسك، فلازمت أبي، خلال الأشهر الثلاثة التي قضاها في المستشفى، مبدية شجاعة فائقة، أعترف ببساطة أني لم أكن أملك شجاعة تجاريها»[٣٦].

- الحنين إلى فلسطين

رغم جنسية إدوارد سعيد الأميركية، وابتعاده عن بلده فلسطين، ظل وفيًا له باعتباره موطنه الأصلي ومهبط وجدانه. وظلت علاقته به متقطعة طوال حياته. كان يزوره بين الفينة والأخرى إمّا لمواصلة مشوار التعليم الأولي، أو لتمضية عطلة الصيف، أو لزيارة أفراد العائلة. كان نصف نشاط العائلة التجاري في فلسطين (شركة التعليم الفلسطينية) يتعلق ببيع الكتب ونشرها. أمّا النصف الآخر فكان في القاهرة وهو يعنى بالتجهيزات المكتبية والقرطاسيات. وعندما تعرضت الشركة للنهب والإحراق على أيدي الإخوان المسلمين بسب جنسية مالكها الأميركية قرر هذا الأخير الانفصال عن شركائه في فلسطين وإعادة بناء شركته الخاصة.

وحين استقرت أسرة إدوارد سعيد في أميركا مع بداية الخمسينيات، أخذت صورة فلسطين تتلاشى تدريجيًا إلى أن اختفت مدة طويلة. وعلاوة على ابتعاد أمه عنها (رغم ميولها القومية)، كانت تنزعج من موضوع فلسطين، وتبدي كراهيتها للفلسطينيين والساسة معًا. وانقطعت صلة إدوارد سعيد بالفلسطينيين خلال مدة إقامته بالولايات المتحدة. ولم يعد لفلسطين ذلك الحضور البهيّ الذي كان لها عندما كانت أسرة إدوارد سعيد قريبة من جغرافيتها: «هذه كلها سمحت لي بأن أعيش حياتي الأمريكية المبكرة على مسافة بعيدة من فلسطين النائية الذكرى، بما هي حسرة مستمرة وغضب مبهم»[٣٧].

لقد حفزت سعيدًا منزلتُه الثقافية أن يتخذ موقفًا إيجابيًا من القضية الفلسطينية ويدافع عنها في المحافل الدولية. ومن بين المؤتمرات التي دُعي إليها مؤتمر لندن الذي عُقد سنة ١٩٩١، قبيل انعقاد مؤتمر مدريد. ولئن شعر إدوارد بالموقع التفاوضي الضيق في خضم التداعيات السلبية لحرب الخليج، فإنه آثر أن يثير جملة من الأسئلة التي تدفع في اتجاه حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره. انتهى المؤتمر إلى خيبة أمل مروعة بسبب تضارب المواقف، وتكرار الحجج المألوفة، وعدم الإصغاء إلى الأصوات المختلفة.

أحس سعيد، بفضل عمته نبيهة، بما يثيره موضوع عذاب اللاجئين من مرارة في النفس. كانت أول من أشعرته بمآسي ومشقات عدم الانتساب إلى وطن مستقل يحميه، ويعطي طاقة إضافية لوجوده، ويضمن له كرامة العيش.

تجليات الفضاء

لا يوجد الفضاء، كما باقي مكوّنات السرد، إلّا بفضل اللغة؛ فهو، إذًا، لغوي بامتياز، وهذا ما يجعله متميزًا من فضاءات السينما والمسرح لكونها تدرَك مباشرة بواسطة العين والأذن، في حين أن الفضاء الروائي المستحضر

٣٦ المصدر نفسه، ص ٣١٧.
٣٧ المصدر نفسه، ص ١٨٢.

بواسطة الكلمات المطبوعة «يتشيد بوصفه موضوعًا فكريًا»[٣٨]، مستوعبًا التمثّلات الذهنية، والبيئة النفسية (غير المحدودة نظريًا)، والأحلام، والأهواء، والأحاسيس[٣٩].

وما يميز حياة السارد تنقلاته عبر مدن ولغات وبيئات شديدة التنوع والاختلاف. وهذا ما جعله، عمومًا، يشعر بالنفي والضياع وعدم الاستقرار والكآبة (اكتئاب السفر الحصاري). ويشغل كل فضاء ارتاده مكانة خاصة في مخيلته ونفسيته، بالنظر إلى طبيعته الظرفية والعلاقات والأجواء العائلية. ومن بين الفضاءات التي كان لها دور في حياته، تبعًا لما احتضنته من تجارب ثرّة واستوعبته من أهواء جياشة، نذكر أساسًا ما يلي:

- القدس

تمثّل هذه المدينة مهبط وجدان إدوارد سعيد ومسقط رأسه، وهذا ما بوأها، رغم ابتعاده عنها واختفائها تدريجيًا من أحاديثه، منزلة خاصة في وجدانه. وهي، بالنظر إلى ظروف الانتداب البريطاني والاستعمار الصهيوني، تعكس ما تعانيه فلسطين قاطبة من ضياع وحسرة وتفكك. كان والده وديع يكره القدس لأنها تذكّره بالموت. ورغم كراهيته للولايات المتحدة، ما فتئ يعلن أسفه على العودة إلى الوطن الأصلي. وحين يكون السارد في القدس يشعر بالتماسك الداخلي نظرًا إلى وجود أفراد عشيرته وتآزرهم، بينما كانت الحياة في القاهرة تفتقر إلى دفء العلاقات الإنسانية. ورغم صغر القدس وبساطتها، كانت أكثر من القاهرة تنظيمًا. وتتسم القدس -علاوة على ما سبق- بالحرية والطلاقة والسرور. لكن ما يأسف عليه السارد أنها مواصفات مؤقتة وزائلة، وقد تبيّن له ذلك في ما بعد.

لمّا زار إدوارد القدس سنة ١٩٤٨ لمواصلة الدراسة، كانت المدينة متوترة بسبب المنافسة الشديدة بين الأديان، وإلحاح المستعمر الإنكليزي على أذونات المرور، وهو ما كان يحول دون تنقّل الفلسطينيين بحرّية من مكان إلى آخر.

- القاهرة

احتجبت القدس والقاهرة عن السارد بسبب الاستيطان الإسرائيلي في ما يخص الأولى، ولأسباب واهية حالت دون زيارته للمدينة الثانية خلال خمس عشرة سنة (١٩٦٠-١٩٧٥). واضطر، بسبب منفاه الأميركي ومرضه المزمن، إلى استرجاع ذكرياته المتقطعة في هاتين المدينتين، لما يوحيان به من مشاعر دافئة. ولقد كان لهذه الذكريات، بالنسبة إلى السارد، دور كبير في استجلاب النوم بعد أن تقطّع بسبب تفاقم المرض العضال على صحته، وفي مقاومة الأرق واستجماع خيوط اليقظة والتحدي سعيًا إلى استيعاب حياته الماضية والتلذذ ببعض الذكريات الهاربة.

تمثّل القاهرة فضاء مشرعًا على دلالات أكثر غنى وكثافة لتعدد أجناسها، وكثرة سكانها وتفاوت مواقعهم الاجتماعية، وتباين جغرافيتها. لقد تمكن السارد، بفضل غنى أسرته، من اكتشاف ما تتمتّع به القاهرة من مرافق ترفيهية (خاصة ما يخص الموسيقى والرياضة)، ومطاعم فاخرة ومصنفة، ومتنزهات خضراء. ورغم ذلك، كان يحس بأنه محمي ومحروم ومحتجز في عالم صغير (يقضي معظم وقته في المنزل) بسبب توجس والدته ممّا يحدث في القاهرة من أعمال اغتيال واختطاف واعتداء، وهذا ما كان يقلقها، مُستحثة ابنها على عدم التأخر في العودة إلى البيت، وتجنب الجلوس قرب سواه من راكبي الحافلات.

---

38 Jean Weisgerber, *L'Espace romanesque,* bibliothèque de littérature comparée (Lausanne: Éditions l›âge d›homme; [Paris]: [Centre de diffusion de l›édition], 1978), p. 10.

٣٩ المصدر نفسه، ص ١٢.

- نيويورك

جاء إدوارد سعيد إلى نيويورك بإحساس مؤقت، على أساس أن يمضي ردحًا من الزمن ثم يعود إلى وطنه. لكن إقامته دامت زهاء سبع وثلاثين سنة، وهو ما قوّى لديه الإحساس بالضياع والغربة والضآلة: «لقد حوّلتني ضخامة نيويورك الهائلة، وبناياتها الشاهقة الصامتة والمغلقة، إلى ذرّة تافهة، فأخذت أتساءل عن موقعي من هذا كله، فإذا عدم اكتراث أحد بوجودي يمنحني شعورًا غريبًا، وإن يكن موقتًا، بالتحرر لأول مرة في حياتي»[٤٠]. وكان يفكر في الانتقال إلى بوسطن، التي عاش فيها فترة جميلة حين كان طالبًا، رغبة منه في إيجاد مكان آخر يُدفن فيه بعيدًا عن نيويورك.

كان في تنقله عبر أرجاء الولايات المتحدة الرحبة يحس باضطراب هويته بحكم انفصاله المادي والمعنوي عن وطنه الأصلي، وعدم اكتراث الآخر لوجوده، وعدم تأقلمه مع الحياة الجديدة. ولئن انخرط في أجوائها حرصًا على بناء حياته الخاصة، والبقاء طوال عمره مجهولًا قدر المستطاع كما الأميركيين أنفسهم، فإنه ظل يشعر بأنه غريب عنهم شكلًا وسحنة وسلوكًا، وهذا ما جعله يشعر بالمفارقة بين وطنية مزيفة مثبتة في السجلات الرسمية ووطنية أصيلة راسخة في الوجدان. وفي خضم هذا التمزق الداخلي، كان يترقب رسائل والدته الموحية، أو عباراتها الدافئة، لما لها من وقْع إيجابي على نفسيته. كانت تبدد غربته، وتغمره بحب خاص، وتحرضه على الالتفات اليائس إلى الماضي هروبًا من تعاسة الحاضر وخيبته. وكان ممّا دفعه إلى النقمة على الولايات المتحدة، علاوة على ما سبق، إصابته هو وأمه بمرض السرطان. أصبح لا يطيق العيش فيها، وفي المقابل ازداد شوقه إلى الفضاءات التي احتضنت طفولته ويفاعته.

- ضهور الشوير

من بين الفضاءات الأثيرة لدى الأسرة قرية ضهور الشوير في لبنان. كانت الأسرة تقصد هذا المنتجع صيفًا لتمضية أيام العطلة. وكان الأب يحرص على استئجار منزل متواضع لا يتوفّر على مظاهر الزينة والبذخ، في حين يستوحي شروط حياة ريفية متقشفة. كان يبحث أساسًا عن سكينة تنسيه ما يستتبعه عالمه التجاري من منازعات وتوترات واتصالات هاتفية وأزياء رسمية: «والأغرب من ذلك هو إحساس أبي بأن الضهور هي الملاذ من المتاعب المتزايدة للحياة التجارية في مصر الناصرية»[٤١]. وعندما كان على وشك الموت، أعرب عن رغبته في أن يدفن في ضهور الشوير. لم يكن أي واحد من أهل البلدة مستعدًا لبيعه قطعة صغيرة من الأرض، وهو ما خيّب أمله في تحقيق رغبته وأمنيته.

لم يستسغ الابن هذا الفضاء لأنه، فضلًا عن اتسامه بالملل، يقترن لديه بالعزلة والشعور بالعجز، ولا يوفر له ما يحتاج إليه من إغراءات حتى يُشبع غرائزه واستيهاماته المتيقظة. وممّا نفّره منه أيضًا تبرّمه بأوامر والده ونصائحه المملة وبرامجه المحكمة والدقيقة. ومن الإيجابيات التي جناها من عزلته وانزوائه توغله في عالم المطبوعات، وتخصيص وقت ثمين من أوقات فراغه للمطالعة.

توطدت، مع مر السنين، علاقة سعيد بإيفا التي حببت إليه الفضاء وحفزته على الاشتياق إليه. وأصبح، أكثر من أي وقت مضى، مشدودًا إليه لكونه، قبل أن تعكر الحروب والنزاعات هويته المتميزة، يشكّل حلم يقظة متواصلًا. انجذب الحبيبان واحدهما إلى الآخر بتلقائية. ودامت علاقتهما، على نحو متقطع، زهاء خمس سنوات. وتواصلت أيضًا حين استقرت إيفا في الإسكندرية عند شقيقتها الأرملة. وكان يتردد على زيارتها خلال المدة التي

---

٤٠ المصدر نفسه، ص ١٨١.
٤١ المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

أمضاها في القاهرة (١٩٥٧-١٩٥٨) قبل الالتحاق بجامعة هارفرد بحجة متابعة أعمال أبيه هناك. وباعدت الحياة بينهما بسبب تحفّظ والديه من محبوبته لكونها أكبر منه سنًا (تفوقه بسبع سنوات)، ولبُعد المسافة بينهما، واختلاف أنماط الحياة التي يعيشها كل واحد منهما.

اتضح للسارد، مع مر السنين، أنه كان يعيش صحبة أسرته في ضهور الشوير حياة رعوية مزيفة على شفير هاوية سحيقة. يُعَدّ هذا المنتجع جزءًا من بلد أكثر تقلبًا واضطرابًا جرّاء الحروب والمنازعات التي أثّرت سلبًا في مسيرته التنموية، ومردوده السياحي. وعندما زار ضهور الشوير بعد سبع وعشرين سنة، فوجئ بما أحدثته الحروب من شقوق وفجوات في منزله؛ لقد أضحت القرية موقعًا عسكريًا سوريًا محصّنًا يسكن فيه الجنود والضباط، وتهدم عدد كبير من بيوتها، وأصبحت قبلة لوافدين جدد يأتون إليها بعد الحرب الأهلية هربًا من ورش البناء الصاخبة والمحمومة في بيروت.

أوجه الهوية

الهوية هي جماع من المميزات التي تسعف في تمييز الفرد والجماعة. وتصنف هذه المميزات في مراجع معيّنة على النحو الآتي:

- المراجع المادية: المِلْكية (الاسم، الأرض، الأشخاص، الأشياء، المال، السكن، اللباس)، والموارد (القوة الاقتصادية والمالية والفكرية)، والتنظيم المادي (تدبير الأرض والسكن والتواصل) والمظاهر الفيزيائية (توزّع السكان، العلامات المميزة).

- المراجع التاريخية: الأصول (الولادة، القرابة، التحالف، أساطير الخلق)، والحوادث المهمة (عوامل التطور والتأثير والمثاقفة والصدام)، والآثار التاريخية (المعتقدات، العادات، القوانين، المعايير).

- المراجع النفسية-الثقافية: النظام الثقافي (الدين، الأيديولوجيا، القيم)، والذهنية (الرؤية إلى العالم، العادات الجماعية)، والنظام المعرفي (السمات النفسية الخاصة، المواقف، نظام القيم).

- المراجع النفسية-الاجتماعية: مواصفات اجتماعية (القدرات، العيوب)، وموارد المآل (الحفز، الاستراتيجيا، التكيف، التصرف)[٤٢].

ألح كلود ليفي شتراوس على ضرورة الخروج من المركزية الإثنية التي لا تتعدى الإنسانية، بموجبها، حدود القبيلة أو المجموعة اللغوية. وفي المقابل، عندما تعمم الهوية تنعدم مكامن الاختلاف الثقافي (الهوية على النمط الكانطي المتعالي)[٤٣]. هكذا نجد أنفسنا أمام هويتين يتجاذبهما قطبان متباينان: أحدهما قطب الفرادة المنقطعة، وثانيهما قطب الوحدة الشاملة التي تعير اهتمامًا للفواصل والاختلافات[٤٤].

ساهمت عوامل الهجرة والترحال والمثاقفة في إضفاء مزيد من الدينامية على الهوية حتى غدت أكثر انفتاحًا على الهويات الأخرى، وأكثر اتصالًا بها وتفاعلًا معها. وقد سقنا هذه المعلومات الأولية عن الهوية لنبيّن أن على الرغم من اتساق مميزاتها وتماسك مراجعها، فقد تتعرض لأزمة ما بسبب حرمان أو مس شابَ أحد مكوناتها.

42 Alex Mucchielli, *L'Identité*, Que sais-je ? (Paris: Presses universitaires de France, 1986), pp. 8-9.

٤٣ انظر في هذا الصدد:

Jean-Marie Benoit, «Facette de l'identité,» dans: Laboratoire d›anthropologie sociale, *L'Identité*, séminaire interdisciplinaire, 1974-1975, [Collège de France, Laboratoire d›anthropologie sociale]; dirigé par Claude Lévi-Strauss, Figures (Paris : B. Grasset, 1977), p. 14.

٤٤ المصدر نفسه، ص ١٥.

وممّا أفضى إلى تأزم هوية إدوارد سعيد معاناته من تجربة المنفى: «يا لها من تجربة فظيعة. إنه الشرخ المفروض الذي لا التئام له بين كائن بشري ومكانه الأصلي، بين الذات وموطنها الحقيقي: فلا يمكن البتة التغلب على ما يولده من شجن أساسي»(٤٥). ويشبّه التجربة نفسها بالموت، لكنها تختلف عنه بكونها خالية من نعمته الأخيرة(٤٦). واعتبرها أيضًا عزلة تُعاش خارج الجماعة بإحساس بالغ الحدة(٤٧).

ربما ينزلق الفرد من حيث لا يعلم، من شدة تأذّيه بألم المنفى، إلى المغالاة القومية وأهواء الجماعة (ما يصطلح عليه إدوارد سعيد باللغة الجماعية والراعدة؟(٤٨))، وهو ما يعزّز لدى الإنسان في الآن نفسه الاعتداد الأعمى بذاته وكراهيته للآخر ومعاداته.

كابد المنفيون مقاومة الإحساس بالغربة والعزلة والضيم، واستطاعوا أن يبدعوا أدبًا خاصًا بهم للتعبير عن مطامحهم ومشاعرهم. وما يؤلمهم أكثر هو شعورهم، في إثر عودتهم إلى أوطانهم، بالغربة المضاعفة والإحساس بالضياع. وخير مثال يمكن أن نستدل به في هذا السياق تجربة المنفى عند المثقف الفلسطيني راشد حسين. لقد عاش راشد سنوات طويلة في نيويورك يعمل في مكتب منظمة التحرير الفلسطينية في الأمم المتحدة. ثم عاد إلى العالم العربي لكنه لم يطق الغربة والتعاسة اللتين انتابتاه على التوالي في كلٍّ من سورية ولبنان ومصر. ثم رجع مكرهًا إلى نيويورك إلى أن فارق الحياة بطريقة مأساوية، مختنقًا بدخان حريق شب في الفراش والأشرطة(٤٩).

وأغرب مصير من مصائر المنفى هو أن تتجدد عملية اقتلاع الهوية على أيدي المنفيين، وهو ما ينطبق بالتّمام على الهوية الفلسطينية التي تعرضت، عبر مراحل التاريخ، لأبشع عمليات الاجتثاث والاستئصال من جانب الصهيونيين الذين لا يطيقون أن توجد بجانبهم «قصة أخرى من قصص الاستلاب والضياع»(٥٠)، وهو ما أدى إلى تشريد الفلسطينيين وطردهم، ومعاداة الهوية الوطنية الفلسطينية، وصدها بكل جبروت وعنف عن استجماع شتاتها وطاقتها في أفق استكمال شروط الدولة الوطنية الديمقراطية المستقلة.

ساهمت تجربة المنفى في بلورة الهوية الدينامية لدى إدوارد سعيد. وبقدر ما تعرضت هذه الهوية لأزمات (أزمة الهوية) ارتقت في مراقي النضج (نضج الهوية) للنظر إلى الذات والآخر بتجرد وموضوعية ومن دون انفعال أو جفاء. ليست الهوية، في مثل هذه الحالة، «خصيصة ثابتة، وإنما هي حقيقة تتجدد بفضل ما تملكه من سيرورات ذاتية للتماهي والتمثّل والرفض الانتقائي، فهي تنحت نفسها وتعيد تنظيمها تدريجيًا وتتبدل دون انقطاع»(٥١).

وما ساعد إدوارد سعيد على تجديد هويته وإنضاجها تحلّيه بكثير من السمات، نذكر منها أساسًا المرونة، والانفتاح، والتمتع بروح المسؤولية، والتضامن، والأخذ والعطاء. لكن تعرّض هوية شعبه للإقصاء والرفض قوّى لدى مواطنيه الإحساس بالغربة والعزلة، وانتفى عندهم «الإحساس بالأمان الهوياتي». وعليه، أضحى الشعب الفلسطيني غير مطمئن على حاله ومستقبله بسبب ما يتعرض له من قمع وتشريد واحتلال. ويأمل أن ينصفه التاريخ حتى يشعر بـ«الأمان الأنطولوجي» (استرجاع الثقة بالنفس) الذي يُعتبر قاعدة أساسًا لإقامة دولة ديمقراطية مستقلة والتخلص من مراغم الثقافة المهيمِنة (الاستلاب والمثاقفة المكرهة)(٥٢).

---

٤٥ سعيد، **تأملات حول المنفى**، ص ١١٧.
٤٦ المصدر نفسه، ص ١١٨.
٤٧ المصدر نفسه، ص ١٢١.
٤٨ المصدر نفسه، ص ١٢٣.
٤٩ المصدر نفسه، ص ١١٩-١٢٠.
٥٠ المصدر نفسه، ص ١٢٣.

51 Mucchielli, p. 89.

٥٢ مفاهيم مستلهمة من: المصدر نفسه، ص ٩٨-٩٩.

تخضع الهوية، بحكم ديناميتها وهجنتها، لسيرورة التحوّل من البنوة إلى التبنّي. وهي، على هذا النحو، شبيهة ببنية ثقافية تناصّية تتفاعل مع هويات أخرى «بانسجام حينًا وتنافر حينًا آخر»[٥٣]، وتستولد أنماطًا لها الدوام ما إن تظهر إلى الوجود حتى «تطالب بشرعية تسمو على اللحظة، وشرعية عتيقة من نبض الحياة، وهذا السبب هو ما يجعل الحياة دائمًا على تعارض كامن مع النمط»[٥٤]. ينبغي، في إطار السيرورات الثقافية السريعة، أن يُضفى مزيد من الشرعية والاعتراف على الثقافات واللغات المحلية، سعيًا إلى تعزيز مقوّماتها في إطار هوية وطنية موحَّدة[٥٥]، وحمايتها من سلبيات الثقافة العالمية المهينة التي تطمس كل ما هو خصوصي، مكرسة تبعية المحيط وامتثاله للمركز.

وممّا يقلقل الهوية المنغلقة على نفسها انتقالُ الشعوب، بحكم سيرورات التقدم والتحضر، من نظام القرابة الذي يقوم على روابط طبيعية (الطاعة والخوف والاحترام والحب) إلى منظومة جديدة (نظام التقرب) تنهض على قواعد مؤسساتية (الوعي النقابي والإجماع والزمالة الجامعية والاحترام المهني وهيمنة الثقافة السائدة): «فمخطط القرابة يعود إلى شعاب من صلب الطبيعة وصلب ‹الحياة›، في حين أن التقرب يعود بالحصر إلى الثقافة والمجتمع»[٥٦].

لقد اضطرت الهوية، بفعل التحوّلات الثقافية والاجتماعية السريعة، إلى التخلي تدريجيًا عن مخلفات المركزية الإثنية (الروابط العشائرية والأشكال السلطوية الطبيعية) والانفتاح إيجابًا على الهويات الأخرى حرصًا على استجلاب ما يقوّي عضدها، ويضفي الحركية على مكوّناتها، ويجعلها مواكبة للمستحدثات العالمية على المستويات جميعها. وهذا ما يقتضي دمقرطة الحياة الثقافية والنسيج اللغوي، حتى تظل الهوية محافظة على حركيتها وتعدّدها ضمن بنية موحَّدة ومتماسكة تحسن تدبير الاختلاف بنوع من الإنصاف والتفاهم والتوافق.

اضطراب الهوية

مع أن فلسطين بدأت تختفي تدريجيًا من أحاديث أسرة إدوارد سعيد بحكم البعاد والانشغال بأمور مغايرة أملتها طبيعة الحياة الجديدة، فقد تركت، مع مر السنين، جراحًا في نفسية هذه الأسرة وغيرها من الأُسر الفلسطينية، وأثّرت في معارفها ومشاعرها، محدثة تغيرات عميقة في مجرى التاريخ. وممّا ابتليت به هذه الأُسر، على اختلاف مشاربها ومستوياتها الاجتماعية، هو التفكك الذي تفاقم مع حرب ١٩٦٧. وأضحت، بمقتضاه، غير مرتاحة في أيّ فضاء انتقلت إليه اضطرارًا، وإن توافرت فيه شروط العيش المستحبة. وأصبحت هويتها المشتركة مضطربة ومزيفة لكونها، وإن تجنست بجنسية أخرى، تحسّ بأنها مقتلَعة من جذورها، وغير قادرة على الاندماج في بيئة مخالفة.

يُعتبر إدوارد سعيد ثمرة هذه الثقافة الهجينة التي ظلت، وإن ساهمت في صقل مواهبه وتنمية مؤهلاته وتوسيع رؤيته للعالم، نشازًا بالنسبة إليه لكونها لا تخاطب طبعه ووجدانه، ولا تمتّ إلى ثقافته الأصيلة بصلة. وعوض أن تعزز هذه الثقافة إدماجه بالحياة الجديدة، عمقت لديه الإحساس بالضياع والتمزق. واستفحل هذا الإحساس

---

٥٣ سعيد، تأملات **حول المنفى**، ص ٢٤٥.

٥٤ ما يطلق عليه جورج سيميل السيرورة الثقافية العصرية، انظر: إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠)، ص ٢٤.

٥٥ يميز عبد الكبير الخطيبي بين الهوية الموحِّدة والهوية الموحَّدة؛ فالأولى ذات طبيعة ميتافيزيقية واختزالية تُرجع العناصر كلها إلى عنصر أساس، ولا تغدو أن تكون العناصر الأخرى، بموجبه، فروعًا تصدر عنه، في حين تتيح الثانية للعناصر جميعها حرية التحرك. وعليه، «ليست علاقة الوحدة بالتعدد كعلاقة الكل بالأجزاء، وإنما هي كعلاقة الهوية بالاختلاف». عندما نأخذ مثالًا للإنسان المغربي، نعاين أنه يحمل في أعماق كينونته ماضيه قبل الإسلامي والإسلامي والبربري والعربي والغربي. ولهذا يجب ألّا نغفل هذه الهوية المتعددة التي تكون الكائن المغربي. انظر في هذا الصدد: عبد الكبير الخطيبي، **نحو فكر مغاير**، ترجمة وتقديم عبد السلام بنعبد العالي (الدوحة: منشورات وزارة الثقافة والفنون والتراث، ٢٠١٣)، ص ١٨-١٩.

٥٦ سعيد، **العالم والنص والناقد**، ص ٢٤.

حين أصيب بالسرطان، وأحس، أكثر من أي وقت مضى، باقتراب أجله. لم يجد بدًّا، في هذه الحال، من استجماع خيوط ما عاشه، على وجه الخصوص، في مدينتي القدس والقاهرة حتى يكون له سندًا ومناعة لمقاومة تداعيات المرض، والتغلب على هواجس الإحباط والخيبة والعجز.

تعرّض الشعب الفلسطيني، عبر مراحل التاريخ، لعمليات التفكك والإذلال والانقسام. ومن تجلياتها صهينة الذاكرة الفلسطينية، والإقدام على اجتثاث مقوماتها وطمس معالمها. وإذا كان السارد لا يذكر وطنه فلسطين إلّا لمامًا خلال مشواره الجامعي، فقد أورثه شعورًا بالإحباط والهشاشة بحكم خسارته له، واستحواذ آخرين (الصهاينة) عليه لا للاستمتاع بجماله وخيراته فحسب، وإنما لتدمير هويته واجتثاث مقوماته التاريخية والحضارية أيضًا. كثيرة هي الوقائع التي يستحضرها السارد بمرارة وكآبة على نحو يبيّن جسامة ما خلّفته من جراح في نفسية الشعب الفلسطيني ووجدانه، ومن ضمنها نذكر أساسًا ما رافق مذبحة دير ياسين من أعمال وحشية لإذلال الفلسطينيين وإحباط عزائمهم وهممهم: نقل الفتيات عاريات إلى معسكر الصهيونيين، وارتكاب مجازر راعبة في حق الأبرياء. فمثل هذه الحوادث المستبشعة تُحْدث شروخًا في الذاكرة، وتُذكي مشاعر الكراهية، وتحفز على الانتقام والثأر سعيًا إلى إعادة الاعتبار إلى الذات (ما يصطلح عليه بول ريكور بالذاكرة الجريحة).

وبحكم معايشة السارد أديانًا مختلفة، فهو، وإن كان مسيحيًا، لا ينظر بعصبية وازدراء إلى من يخالفه الرأي أو يناصبه العداء. وبهذا الصنيع لا يدافع عن مواطَنة عرقية بل يتوخى مواطَنة مدنية لا تميز بين الأفراد إلّا وفق ما يتمتعون به من حقوق ويؤدّونه من واجبات. وقد أسعفه ترحاله أو العيش خارج المكان في تكوين هويته الممتدة والحركية التي تحضه أكثر على تحطيم الحدود الوهمية، وممارسة النقد بحرّية، ومساءلة السلطة المتعسفة أيًا كان مصدرها ونفوذها، وفضح الصورة النمطية والسطحية التي يحملها الأميركيون تجاه الإنسان العربي.

إن تجربة المنفى التي عاشها إدوارد سعيد جعلته يشعر بأن هويته مضطربة بحكم معاناته الغربة والتمزق وعدم الاستقرار، وهو ما حفزه دومًا على تشبيه تجربته في الحياة بتجربة كونراد التي تمثّل رجع الصدى لما عاشه، هو أيضًا، من قلق وجودي وتمزق ثقافي وغربة فكرية، حتى تكاد تكون تجربتهما متماثلة إلى حد ما. وما يميز تجربة إدوارد سعيد من نظيرتها أنها أكثر منها عنفًا وقسوة وتأزمًا. فقد جرت نقلة كونراد من بولندا إلى إنكلترا ضمن العالم نفسه (أوروبا)، في حين تحققت نقلة إدوارد سعيد عبر عالمين متناقضين (العرب والغرب)، واعترته الصدمة جرّاء احتكاكه بأجناس مختلفة، وارتياده فضاءات متباعدة ومتباينة، وتأرجحه بين الثقافتين الأصيلة والمكتسبة، وتحدثه بلغتين مختلطتين يصعب الفصل بينهما.

هذا الخليط كله كوّن منه مثقفًا ناقدًا: «حتى حين يكون النقد متعارضًا مع التضامن أو ما يتوقعه الآخرون باسم الولاء للوطن»[٥٧]. وقد صدرت عنه، في هذا الصدد، مواقف شجاعة حيال كثير من القضايا العسيرة والشائكة (وفي مقدمتها القضية الفلسطينية). كما أطلق على هذا النوع من الصوت اسم «الدنيوية» (ما يصطلح عليه فيكو وأورباخ بالعلمانية)، معرّفًا إياها بكونها موقفًا «عارفًا وشجاعًا حيال استكشاف العالم الذي نعيش فيه»[٥٨]. وقد سبب له موقفه من القضية الفلسطينية كثيرًا من الازدراء والعداء إلى حدّ أن عصبة الدفاع عن اليهودية وصفته بالنازي سنة ١٩٨٥، وأُضْرمت النار في مكتبه بالجامعة، وتلقى هو وأفراد عائلته سيلًا من رسائل التهديد بالقتل. وفي المقابل، أضحى هدفًا للعداء القومي اليساري المتطرف بدعوى إفراطه في ليبراليته الداعية إلى تقرير مصير الشعب الفلسطيني والتعايش بين اليهود الإسرائيليين والفلسطينيين العرب[٥٩].

---

٥٧ سعيد، **تأملات حول المنفى**، ص ٣٧٩.

٥٨ المصدر نفسه، ص ٣٨٠.

٥٩ المصدر نفسه، ص ٣٧٨-٣٧٩.

الهوية المركّبة

ليس مصادفة، كما أشرنا سابقًا، أن يستحضر إدوارد سعيد اسم الروائي البولوني الكبير كونراد. وقد سبق أن نشر أول كتاب عنه سنة ١٩٦٦. وكان معجبًا بتجربته في الحياة، ومنجذبًا إلى عوالمه لكونهما يشتركان معًا في النفي المكاني واللغوي. عاش كونراد في فرنسا، وكتب عن تجربته الحياتية باللغة الإنكليزية (وهي لغته الثالثة بعد البولونية والفرنسية). وفي اتساق مع التجربة نفسها، سلخ إدوارد سعيد، الفلسطيني الأصل، جل حياته في القاهرة وأميركا، وعاشها في لغة (اللغة العربية) لكنه كتب عنها بواسطة لغة أخرى (اللغة الإنكليزية). وتولّد عن هذا النزاع بين اللغتين شعور بعدم التناغم بين ماهيته (عالمه الحميمي) التي تجسدها اللغة العربية وبين صيرورته (تربيته الاستعمارية) التي تشخّصها اللغة الإنكليزية. وحين بادر إلى كتابة سيرته الذاتية، شعر بأنه، من خلال عمليتي الاستذكار والنسيان معًا، يقوم باستبدال اللغة القديمة باللغة الجديدة. ورغم إحساسه بأن اللغتين معًا بمنزلة توأمين يتعايشان في ما بينهما داخل جسد واحد، كان مغتاظًا من الغربة المزدوجة التي يسببانها له: «فلا أنا تمكّنت كليًا من السيطرة على حياتي العربية في اللغة الإنكليزية، ولا أنا حققت كليًا في العربية ما قد توصلت إلى تحقيقه في الإنكليزية»[٦٠]. لقد عاش إدوارد سعيد في ظروف كانت فيها اللغتان موجودتين معًا ومتضاربتين ومتنافستين من دون أن تكون إحداهما رجع صدى للأخرى، أو تدّعي أنها متفوقة عليها. وهذا ما عاينه لدى والدته التي كانت تتحدث باللغتين، وإن كانت تميل إلى اللغة الإنكليزية، وما حفزه، بعدما تحكم في ناصية اللغة الإنكليزية، على تحسين مؤهلاته التواصلية والفكرية باللغة العربية.

لقد ساهم ترحاله في فضاءات متعددة واختلاطه بأجناس مختلفة (أرمن وأتراك وأقباط ويهود وعرب وأميركان وفرنسيين وهنود..) في بلورة هويته المركّبة والمتعددة؛ فهو فلسطيني الأصل والمولد، لكنه يحمل الجنسية الأميركية، ويعيش في مصر حياة على الطراز الأوروبي. تنتمي أمه إلى الناصرة، وأصلها من صفد ووالدتها لبنانية. أمّا والده فهو فلسطيني الأصل، أميركي الجنسية، وماسوني المنزع، بروتستانتي الديانة. أمضى وقتًا طويلًا في أميركا مزاولًا مهنًا عديدة إلى أن أصبح رجل أعمال ذائع الصيت. واضطر إلى تغيير اسمه (من وديع إبراهيم إلى ولْيم أ. سعيد) حتى يكون منسجمًا مع جنسيته الأميركية. تزوج إدوارد سعيد، بعد الزوجة الأولى، امرأة من أصل لبناني هي مريم قرطاس. حار في اسميه المتناقضين (إدوارد/ سعيد) اللذين سبّبا له تمزقًا وارتباكًا جرّاء إحالتهما على ثقافتين متباينتين. لم يكن قادرًا على تحملهما دفعة واحدة. اضطر، بحسب مراغم الظروف، إلى إيثار أحدهما على الآخر حرصًا على كسب ثقة الآخر ومودته، ونفي صفة «الأجنبي» عنه.

ظل إدوارد -طوال حياته- يشتكي من اضطراب هويته؛ فهو من حيث الجنسية مشدود إلى أميركا، في حين أنه من حيث الوجدان مرتبط بهويته العربية. لم يستطب العيش في أي مكان لكونه، رغم ما يوفره له من رخاء ورفاه، لا يستجيب لنداء القلب ولا يحرك سواكن وجدانه. وإذا كان يحن إلى موطنه الأصلي، فإنه لم يشعر بأي إحساس يدفعه إلى العودة إليه بعدما عاين ما طرأ عليه من تحوّلات مفجعة، وما أصاب أهله من جفاء وغلظة في الطبع. ومع حلول الأربعينيات لم يصبح من «الشوام» وإنما من «الخواجات»، بما تتضمّنه هذه اللفظة من لسعة عداء حيال الآخر المختلف عن مسلمي مصر. وإذا كان يعتبر نفسه عربيًا، فثمة مؤشرات تشي بأنه أجنبي. وقد عانى هو وأفراد أسرته متاعب جوازات السفر وبطاقات الإقامة بسبب الوضع المتغير في مصر والعالم العربي، وهو ما أدى إلى هشاشة هوية الأسرة وجنسيتها، وقوى لديها الإحساس بضآلتها وعدم استقرارها، وشكّل تهديدًا لمصالحها بوصفها من الأجانب الموسرين.

٦٠ سعيد، خارج المكان، ص ٨.

كان ممّا تعلمه إدوارد سعيد من تجربته ومن تجربة كونراد، اللتين تتقاطعان في كثير من المفاصل، هو أن المثقف الترحالي خلاصة هويات متعددة ومتضاربة. ويرى، في هذا الصدد، أن «الصيغ الثقافية هي، في الأحوال جميعها، هجينة كلها، مختلطة، وغير صافية»[٦١]. لا توجد، في نظره، هوية صافية وجامدة وثابتة؛ فالهوية، أيًا يكن طبعها ومعدنها، تتغذى من عناصر اجتماعية مختلفة وروافد ثقافية متنوعة. وهذا ما يساهم في تواصل الشعوب وتلاقح ثقافاتها، ويدعم أطروحة التعايش في ما بينها اعتمادًا على أرضية مشتركة ومتوافق عليها (وفي هذا الصدد يدعو إدوارد سعيد إلى حل النزاع الفلسطيني-الإسرائيلي بتوافق الطرفين معًا على التعايش في ما بينهما على أرض واحدة من دون كراهية أو تعصب). وفي المقابل، هناك من يغالي في الدفاع عن هوية صافية، والحرص على عدم اختلاطها بهويات أخرى، وهو ما يفضي إلى تنامي مشاعر الحقد والكراهية والعنصرية تجاه الآخر.

يصرّح السارد في أكثر من موقع ومناسبة، بأنه يكره أميركا. وهو الشعور نفسه الذي يتقاسمه مع والده ووالدته. فمع أن والده يُعتبر مواطنًا أميركيا ورجل أعمال ناجحًا، ما فتئ يصدع بكراهيته لأميركا والأميركيين (أكره أميركا والأميركيين[٦٢]). لم تستسغ والدته القدوم إلى أميركا. كانت، وهي في طريقها إلى العالم الجديد أول مرة على متن سفينة، متخوفة من هذه الرحلة المجنونة التي قد تحول دون عودة الابن إلى وطنه حين يكبر. ورغم حرصها على تحاشي أميركا وامتعاضها منها، دُفنت فيها: «توفيت أمي وقد رفضت تأشيرة إقامة قصيرة الأجل، فدُفنت في أميركا التي كانت تتحاشاها دومًا، وتكنّ لها الكراهية أساسًا، وإن تكن ارتبطت بها ارتباطًا لا فكاك منه من خلال زوجها أولًا، ثم من خلال أولادها، قبل أن ترتبط بها من خلال مرضها الأخير»[٦٣]. ومع أن الابن حمل الجنسية الأميركية، فإنه كان يحلم دومًا بالعودة إلى القاهرة حتى يتخلص من صفة «اللاعربي» و«الأميركي اللاأميركي». لم يستطع التأقلم مع الحياة الجديدة رغم طول المدة التي أمضاها فيها. ومع أنه تطبّع بطباعها وعاداتها، وأتقن اللغة الإنكليزية، فإنه لم يجن من سنين إقامته في نيويورك إلّا الضياع المتراكم. ومن الأمور التي حملته على كراهية أميركا، نذكر ما يأتي:

– سبّبت له نكبة ١٩٤٨ حسرة كبيرة، وأثقلت كاهله بمشاعر التوحش والتألم واليأس، وأربكته أيما إرباك. كان وقْع هذا الأزمة على حياته قويًا وصادمًا، لأنها اقتلعته من جذوره وطوحت به في عالم مجهول. وتبيّن له تدريجيًا، من قلب العالم الجديد، حجم الدعم والمساندة الأميركيين لإسرائيل، وهو ما جعله يشعر بهول المفارقة بين كونه مواطنًا أميركيا وانتسابه إلى فلسطين، وما حفزه على مناصبة العداء لمن يناصر الإسرائيليين. لقد كره ترومان على الدوام لدوره الحاسم في تسليم فلسطين إلى الصهيونيين، واستنكر تأييد اليانور روزفلت الحماسي للدولة العبرية. ورغم إعجابه بمواقف مارتن لوثر كينغ، فإنه لم يغفر له حماسته لانتصار إسرائيل في حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧.

– أصيب هو وأمه بداء السرطان. عانت والدته (التي أضحت شخصًا بلا جنسية بعد احتلال فلسطين) جرّاء الدخول إلى التراب الأميركي بسبب مشكلات التأشيرة وتعقيداتها رغم كونها أرملة مواطن أميركي وأحد قدامى محاربي الحرب العالمية الأولى، وأمًّا لخمسة مواطنين أميركيين. وبحصولها على جواز السفر، بعد تدخّل السفير اللبناني في القاهرة لمنحها الجنسية اللبنانية سنة ١٩٥٦، تعرضت لمضايقات بسبب تنامي مشاعر الكراهية والحقد حيال الإنسان العربي، ولاجتياز صفوف الانتظار أمام مكاتب الهجرة: «أن تكون لبنانيًا أضحى فجأة معادلًا لمشبوه

---

٦١ انظر: سعيد بنسعيد العلوي، «النزعة الإنسية في فكر إدوار سعيد،» **بصمات** (الدار البيضاء)، العدد ٢ (٢٠٠٧)، ص ١٨. وهي قولة لأدوار سعيد أخذها الباحث سعيد بنسعيد العلوي من: Edward W. Said, Culture et impérialisme, trad. de l'anglais par Paul Chemla ([Paris]: Fayard; «Le Monde diplomatique», 2000), p. 51.

٦٢ سعيد، **خارج المكان**، ص ٢٧٧.

٦٣ المصدر نفسه، ص ١٧٤.

بممارسة الإرهاب. وهذا لسبب غير مفهوم، وجدت أمي المكابرة الصعبة الإرضاء نفسَها تحوم حولها الشبهاتُ من جديد»[٦٤]. ونظرًا إلى كثرة التعقيدات وعوامل الإذلال، آثرت أن تتحمل مشقات الحياة وعناء المرض في بيروت إلى أن تموت بها عوض أن تنتقل إلى نيويورك أو واشنطن، رغم ما تتمتعان به من رفاهية وجاذبية وتقدّم. لم يملك إدوارد سعيد أدنى شعور بانتمائه إلى أميركا التي اقترنت لديه على الدوام بالمنفى والاقتلاع القسري: «ف«هنا»، تعريفًا، هو المنفى والانزياح والاقتلاع القسري»[٦٥]. وفي المقابل، كان يعاني فصامًا نفسيًا تجاه فلسطين، وهذا ما جعله يشعر بأنه منعزل ومعرّض لاعتداءات شتى من دون أن يكون له ما يكفي من السلاح لمقاومتها أو ردعها. وازداد إحساسه بالوحدة والعزلة والمرارة عندما أصيب بداء السرطان الفتاك. ولم يجد سلواه ومتنفسه إلّا في استرجاع الذكريات الجميلة التي عاشها في القدس والقاهرة قبل أن يجترفه منفاه الأميركي الذي سبّب له الإحساس بالندم رغم ما حققه فيه من منجزات. وما إقدامه على الكتابة عن الذات إلّا وجه من وجوه هذا الندم، ورغبة ملحة في استعادة تجربة المغادرة والفراق تحت وطأة زمن متسارع ويشرف على الانقضاء.

– شغل إدوارد، نظرًا إلى صعوبات الاندماج في الحياة الجديدة، موقع إنسان منفي، ينتمي إلى ثقافة الهامش. وممّا زكى هذا الوضع انتماؤه إلى فلسطين ودفاعه عن قضيتها العادلة، وتكريسه صورة المثقف الذي يستميت لقول الحق في مواجهة السلطة ونقدها، وتنامي المد العنصري تجاه العرب «مع مد الحزب اليميني المحافظ الذي أحرق مكتبه في يوم ما»[٦٦]. ولم يجد إدوارد بدًّا، والحالة على هذا النحو، من ممارسة الصراع الثقافي لمناهضة السياسة الأميركية، ومقاومة أساليب التدجين والتطويع، وإنقاذ الذات من التلاشي والتفسخ والذوبان. وفي خضم هذا الصراع غير المتكافئ، شعر إدوارد بضآلته وتفاهته، وتعرّض لنقد جارح وفتاك، وأصابته سهام الكراهية وما يرافقها من مشاعر الإقصاء والتهميش والعدوانية والخسران.

وتعزى هذه الكراهية المنفعلة لدى السارد إلى تشبثه بجذوره العربية ورفضه تمثيل دور المواطن الأميركي. وهذا ما قوّى لديه الإحساس بوجود مفارقة بين حياته الشخصية (هوية مزورة ومُؤدَلجة) وحياته العائلية (مجاراة الحياة الأميركية بحكم جنسية الأب وتعاظم ثروته). وفي هذا الصدد، لا تحدَّد الهوية بجواز السفر والأوراق الرسمية وإنما هي شعور المرء بانتمائه إلى وطن يعتز بهويته الثقافية والتاريخية، ويرد العجز على الصدر، ويضمن الكرامة لمواطنيه. ولم تحجب هذه الرؤية الانفعالية الوجه الآخر لأميركا، وهو الوجه الذي يتمثّل في قوتها الاقتصادية، وفاعلية تعليمها، وتقدم مستواها المعيشي والترفيهي والثقافي.

لقد جعلت حرب ١٩٦٧ من إدوارد سعيد إنسانًا آخر؛ إذ ارتدّت به الصدمة إلى نقطة البداية. ونظرًا إلى نزعته المعادية للسلطوية، وحاجته إلى التحدث بصوت مرتفع، رفض أي شكل من أشكال المصالحة، وسعى إلى تدمير النظام القائم والمتعسف. هكذا، يتضح أن ظروف الحرب وتداعياتها لم تؤد إلى إبادة البشر فقط، وإنما إلى تنامي مشاعر الكراهية والانتقام بين الطرفين المتنازعين؛ فإدوارد يمثّل صوت الفلسطيني المقهور والمقتلَع من جذوره والمهضوم الحقوق. ولم تعمل الحروب المتتالية إلّا على ذر الملح في جراحه، وهذا ما يذكي جذوة كراهيته تجاه القوى التي تسعى إلى استئصاله ومحوه من الوجود. فلا يمكن أن يبادر إلى المصالحة ما دام مخاطبوه يؤثرون سفك دمه على محاورته والتفاهم معه قصد الوصول إلى نتائج مرْضية للطرفين ومتوافَق عليها.

---

٦٤ المصدر نفسه، ص ١٧٣.
٦٥ المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
٦٦ شيلي واليا، **صدام ما بعد الحداثة: إدوار سعيد وتدوين التاريخ**، ترجمة عفاف عبد المعطى (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٦٧.

خاتمة

عاينّا، من خلال ما تقدم، جرأة الصدع بـ« كراهية أميركا» لبواعث متعددة. وإذا كانت هذه العبارة تبيّن أساسًا مشاعر المتلفظ حيال الآخر، فهي، في المقابل، تضمر ما يكنّه الآخر أيضًا من مشاعر الكراهية تجاه الذات؛ إنها كراهية متبادلة وحادّة «لكونها ردّة فعل عنيفة بسبب انعدام الحل الملائم وانتفاء قرار محتمل لمعالجة المشكلات التي تراكمت مع مر الزمن»(٦٧). وفي ما يلي بعض البواعث التي ساهمت في تأجيج فتيل الكراهية بين العرب والصهيونيين:

– كان إدوارد سعيد، وهو في معترك أميركا، يشعر بأنه مهمَّش ومقصي لعدم قدرته على التخلي عن ثقافته الأصلية والذوبان في الثقافة السائدة. وعندما تنضاف صفتا «الفلسطيني» و«العربي» إلى الصفة الملازمة لطبعه منذ التحاقه بأميركا (منفي)، تتعمق الهوة بينه وبين الحياة الجديدة لكونه يحمل آراء شاذة عن نسقها ومنظومتها، وتتأجج مشاعر كراهيته حيالها لإحساسه بالتهميش والضآلة والغربة. فهو، في نظر الأميركيين، شخص غير مرغوب فيه لكونه يتسلح بـ«سرد مضاد» و«ثقافة مقاومة» لدحض مزاعمهم العرقية والأيديولوجية. وإذا حمل الجنسية الأميركية، يشعر بأنه مواطن من الدرجة الثانية لا يتمتع بالحقوق التي يضمنها له الدستور الأميركي. وبقدر ما يكتوي بكراهية الآخر يناصب العداء له ويمقته، وهذا ما يبين أن الطرفين معًا يحتكمان إلى الصخب الإعلامي والأيديولوجي لإعلاء صورة الذات والاستخفاف بصورة الآخر، عوض أن يمارس الاثنان "النقد المزدوج»(٦٨) بحثًا عن صيغ للتفاهم المتبادل والحوار السليم.

– من أسباب هشاشة الهوية احتدام المواجهة مع الآخر بصفته مصدر تهديد للهوية الخاصة بالجماعة والذات على حد سواء. وفي هذا الصدد يمتعض إدوارد سعيد من إصرار إسرائيل وأميركا على اجتثاث الهوية الفلسطينية وإذلال الفلسطينيين، والمس بكبريائهم، وطمس آثارهم على وجه البسيطة. وفي لجّة هذا الصراع المحتدم بين طرف يشعر بهشاشة هويته (تعرُّض الهوية الفلسطينية لمختلف أشكال الإذلال والتهميش والتدمير) وطرف يدعم العنف المؤسس (يحتفي بانتصاراته التي تتجسد في شكل أعمال عنيفة): «فما يُحتفل به بوصفه مجدًا يُعتبر بالنسبة للطرف المناوئ إذلالًا»(٦٩)، وهو «ما يخزن جراحًا حقيقية ورمزية في أرشيف الذاكرة الجماعية»(٧٠)، ويؤجج مشاعر الكراهية والحقد تجاه الآخر باعتباره عدوًا خطِرًا يروم الإجهاز على حشاشة منافسه المحتمل.

– وفي استرجاع السارد حوادث الماضي، يتضح مدى خطورة المجازر التي ارتكبها الصهيونيون في حق الشعب الفلسطيني بهدف استئصاله والقضاء عليه نهائيًا، وهو ما ترك جراحًا غائرة في ذاكرته الجماعية، ما فتئت، مع مرّ السنين، تزداد ألمًا وتغورًا بسبب تمادي الآخر في وحشيته، وحرصه على تطبيق سياسته الاستيطانية التوسعية. ويستحيل تضميد هذه الجراح، أكانت رمزية أم مادية، من دون قبول الطرف المناوئ لمبادرات السلم والمصالحة، واعترافه بحق الشعب الفلسطيني في استرجاع أراضيه المغتصبة وإقامة دولته الحرة والمستقلة.

– يؤكّد المشروع السِّيَريّ الذاتي في خارج المكان مدى تشبّع صاحبه بالقيم الكونية والنزعة الإنسية والمنهجية الديمقراطية. لقد ظل، طوال حياته، محافظًا على صورة المثقف الترحالي الذي يشيد بهويته المتعددة والمركّبة والدينامية، ويتفاعل إيجابًا مع كل ما هو محلي وقومي وعالمي، ويرى «ذاته في 'الآخر' ويرى 'الآخر' في 'ذاته' دون أن يقع في التبسيط أو يسقط في المحاكاة الفارغة»(٧١).

67 «Jean Baudrillard : Une ultime réaction vitale,» propos recueillis par François Ewald, Magazine littéraire, no. 323 (Juillet -Août, 1994), p. 22.

٦٨ هو عنوان كتاب: عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، ترجمة أدونيس [وآخرون] (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠). يدعو الكاتب إلى نقد مزدوج «ينصب علينا كما ينصب على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا. وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة». المصدر المذكور، ص ٩.

69 Paul Ricoeur, La Mémoire, l›histoire, l›oubli, l›ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2000), p. 99.

٧٠ المصدر نفسه، ص ٩٩.

٧١ عبد الله تركماني، «إدوارد سعيد: المثقف الكوني والهوية المركبة،» بصمات، العدد ٢ (٢٠٠٧)، ص ٦٠.

فرانز ليوبولد نيومان*

الدولة التوتاليتارية

ترجمة: حسني زينة

تقدّم لنا أيديولوجية النازية الفكرة الفضلى عن غاياتها القصوى. وهي ليست ممتعة جدًا ولا هيّنة على الدرس. فعندما نقرأ أفلاطون وأرسطو، توما الأكويني ومرسيليوس البادوي، هوبز وروسو، كانط وهيغل، نؤخذ بالجمال الداخلي لتفكيرهم، ونعجب بتماسكهم وأناقتهم، بقدر ما نؤخذ بطريقة تلاؤم مذهبهم مع الوقائع الاجتماعية-السياسية. فالتحليل الفلسفي يتماشى يدًا بيد مع التحليل الاجتماعي. أمّا الأيديولوجيا النازية، فهي خالية من أيّ جمال داخلي؛ فأسلوب كتّابها الأحياء بغيض، وأبنيتهم مشوّشة، وتماسكهم معدوم. وكل بيان لهم يصدر عن الوضع المباشر، وهو يُطّرَح حالما يتغيّر الوضع.

الصلة المباشرة والانتهازية بين المذهب النازي والواقع تجعل دراسة الأيديولوجيا النازية أمرًا جوهريًا. علينا عادةً أن نرفض الفكرة القائلة إن علم الاجتماع يمكن أن يحدّد صحة نظام من الأفكار أو خطأه عبر امتحان أصله الاجتماعي، أو عبر تحديد صلته بطبقة اجتماعية في المجتمع. ولكن لا بد لنا في حال الأيديولوجيا النازية من أن نعتمد على الطرائق السوسيولوجية. ولا سبيل آخر إلى بلوغ الحقيقة، ولا سبيل حتمًا إلى بلوغها استنادًا إلى تصريحات القادة النازيين.

ربما لم تكن السيطرة على العالم الغاية المدركة للنازية، ولكن التناقضات الاقتصادية والاجتماعية ستدفعها إلى توسعة مجالها إلى ما وراء أوروبا. وتحتّم العناصر المذهبية لهذه الأيديولوجيا على الرغم من التكذيبات كلها، وحتى على الرغم من قيام هتلر شخصيًا بشجب خطاب ذائع الشهرة لوزير الزراعة داريه أعلن فيه الأخير أن السيطرة على العالم هي غاية النازية (انظر رسالته إلى الشعب الألماني في مناسبة رأس السنة التي نشرتها صحيفة **فرانكفورتر تزايتونغ** في أول كانون الثاني/ يناير ١٩٤١) وتسفيه الفوهرر للفكرة باعتبارها «كذبة غبية وشائنة». ولا بد لنا لإثبات التهمة من تفحّص كل عنصر من عناصر مذهبه على حدة.

* فرانز ليوبولد نيومان (١٩٠٠-١٩٥٤) مناضل ومفكّر سياسي وأكاديمي يهوديّ ألماني على صلة وثيقة بالماركسية، اشتهر بتحليله النظري للاشتراكية القومية (النازية)، خاصةً في كتابه العمدة **البهيموث: بنية الاشتراكية القومية وممارستها** (١٩٤٢) الذي ترك أثرًا بالغًا في فهم الأنظمة التسلطية الشمولية وتصدر قريبًا -عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات- ترجمته العربية التي أنجزها المترجم والكاتب اللبناني حسني زينة وننشر منها هنا الفصل الأول، «الدولة التوتاليتارية»، من قسمها الأول، «النمط السياسي للاشتراكية القومية: ملاحظات تمهيدية حول قيمة الأيديولوجيا النازية».

يستطيع الناظر أن يستشفَّ خلف كتلة ضخمة من الرطانة، والترهات، والتشويهات، وأنصاف الحقائق، الموضوع المركزي الحاسم وذي الصلة بالأيديولوجيا، وهو أن النظريات والقيم التقليدية يجب أن تُنتبذ كلها، سواء انبثقت من العقلانية الفرنسية أم من المثالية الألمانية، من التجريبية الإنكليزية أم من البراغماتية الأميركية، وسواء أكانت ليبرالية أم استبدادية، ديمقراطية أم اشتراكية. فهي جميعها معادية للغاية الأساسية للنازية، ألا وهي إنهاء التفاوت القائم بين إمكانات الجهاز الصناعي الألماني والواقع الموجود والمستمر، وذلك باعتماد الحرب الإمبريالية.

إن القيم والمفاهيم التي رفضتها النازية هي المفاهيم الفلسفية، والقانونية، والسوسيولوجية، والاقتصادية التي نعمل بموجبها كل يوم والتي تسم مجتمعنا. وعددٌ كبير منها، ومن بين هذا العدد فكرة سيادة الدولة التي كثيرًا ما تُعتبر رجعية، يتكشّف طابعه التقدمي عند التحليل، وتظهر مغايرته للنازية. وسوف نتناول في دراستنا للأيديولوجيا النازية كل عنصر من عناصرها على حدة، ثم نبيّن كيفية عمله الفعلي داخل بنية النظام السياسية والاجتماعية والقضائية والاقتصادية. والمقولات التي سوف يتم تطويرها لا تقابل بالضرورة مراحل محددة في تطور الأيديولوجيا النازية، وإن كان بعضٌ منها يتطابق.

تختلف الأيديولوجيا التوتاليتارية في مظهرها الخارجي، أي من حيث هي دعاوة سياسية (بروباغندا)، عن الأيديولوجيات الديمقراطية لا لأنها وحيدة وحصرية فحسب، بل لأنها منصهرة بالإرهاب أيضًا. فالأيديولوجيا في النظام الديمقراطي هي واحدة من بين عدة أيديولوجيات. والواقع أن عبارة «أيديولوجيا» نفسها تتضمن معنى العلاقة التنافسية بين عدة بنى فكرية في المجتمع. ومن الجائز أن نصف النظرية النازية بالأيديولوجيا لا لشيء إلّا لأنها تنافس سواها من الأيديولوجيات الأخرى في سوق الأفكار العالمية، وإن كانت تتفرد بالسيادة والفرادة في السوق المحلية. والأيديولوجيا الديمقراطية تكون ناجحة إذا ما استطاعت إقناع الناس أو اجتذابهم، أمّا الأيديولوجيا النازية فهي تقنع الناس باستعمال الترهيب. يقينًا، إن القبول بالأيديولوجيا السائدة في الديمقراطيات يعود بالمنافع المادية على الذين يقبلون بها، وإن الذين لا يقبلون ربما تعرضوا للعنف أحيانًا، لكن النظام الديمقراطي يسمح على الأقل بانتقاد أمثال هذه التحالفات، ويفسح المجال أمام العناصر والقوى المتنافسة.

ليس للنازية أي نظرية للمجتمع بالمعنى المفهوم للكلمة، ولا أي تصور متماسك لكيفية عمله وبنيته وتطوره، بل إن لها بعض الغايات التي تسعى إلى تحقيقها، وهي تكيف بياناتها الأيديولوجية بمقتضى سلسلة من الأهداف الدائمة التغير. إن انعدام النظرية الأساسية هذا يشكّل أحد الفروق بين النازية والبلشفية؛ فالأيديولوجيا النازية في حال تحوّل دائمة، إذ تنطوي على بعض المعتقدات السحرية -كعبادة القائد، وسيادة عرق السادة- ولكن أيديولوجيتها ليست مدوّنة ومبيّنة في سلسلة من البيانات الدوغمائية القاطعة.

علاوة على ذلك، تتيح لنا التغيرات في أيديولوجيتها أن نحدد ما إذا كانت النازية قد نجحت في استمالة الشعب الألماني. ذلك أنه حيثما كانت تقوم صلة بين الأيديولوجيا المعلنة والواقع السياسي، فلا بد للتحولات في صوغ النظرية من أن تنشأ من كون شريحة معيّنة من الشعب الألماني لم تجتذبها الصياغة السابقة.

تقنيات الفكر المضاد للديمقراطية الدستورية

تعلّم النازيون من إخفاق انقلاب كاب سنة ١٩٢٠ وانقلاب ميونيخ سنة ١٩٢٣ أنّ الانقلاب ليس الطريقة الفضلى للاستيلاء على السلطة في عالمنا.

كان كورزيو مالابارته قد وضع بشأن الانقلاب كتابًا واسع الانتشار والقراءة[1]. وفي رأيه أن طريقة إنجاح الثورة ترتكز على قيام جماعات صغيرة من القوى العسكرية الصادمة والمتآمرين ذوي الكفاءات العالية بالاستيلاء على مواقع رئيسة في الإدارات العامة. وقد أورد في معرض البرهنة عن ذلك شواهد من الثورة الروسية سنة ١٩١٧، وانقلاب كاب، واستيلاء الفاشيين على السلطة في إيطاليا، وانقلابي بيلسودسكي في بولندا، وبريمو دي ريفيرا في إسبانيا. وما كان من الممكن لانتقائه الشواهد أن يكون أسوأ من هذا. فمن الجائز أن يعزى نجاح الثورة البلشفية إلى الممارسات المالابارتية، ولكنه أولى بأن يُنسب أكثر إلى ضعف حكومة كيرنسكي وإلى دخول المجتمع الروسي مرحلة التفكك التام. أمّا انقلاب كاب فكان فاشلًا، كما كان زحف موسوليني على روما أسطورة. ويتصل بهذا ويشبهه من حيث البُطلان النظرية العسكرية القائلة إن الجيش الرفيع المهارة والمجهّز بأحدث الأسلحة يتفوّق حتمًا على جيش ضخم الكتلة. فالانتصارات الألمانية في الحرب الدائرة حاليًا إنما تعزى إلى التفوق الهائل لجيش ضخم الكتلة ومعزز بفرق صادمة رفيعة المكننة، علاوة على التحلل المعنوي لخصومه.

ومن نكد حظ مالابارته أنه تنبأ سنة ١٩٣٢ بأن هتلر، الذي وسمه بـ«الزعيم الممكن» و«مجرد كاريكاتور لموسوليني»، لن يصل إلى السلطة لأنه يعتمد اعتمادًا حصريًا على الطرائق الانتهازية البرلمانية. وقد تبيّن، طبعًا، أن النازيين كانوا على صواب، وأن مالابارته كان على خطأ. فهتلر نفسه أقرّ في خطاب ألقاه في الذكرى، في ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٥، بالخطأ في انقلابه الأول: «كان القدر يضمر لنا خيرًا، فهو لم يتوّج بالنجاح عملًا كان من شأنه لو نجح أن يتهاوى جرّاء عدم نضج الحركة من الداخل واختلال أسسها التنظيمية والفكرية. ونحن نعرف هذا الأمر اليوم. وقد تصرفنا يومها بشجاعة ورجولة. غير أن العناية الإلهية تصرفت بحكمة».

بعد إخفاق انقلاب ميونيخ أصبح الحزب النازي «شرعيًا». وقد أخذ على نفسه عهدًا علانيًا بعدم التحريض على الخيانة العظمى، أو على الانقلاب الثوري على السلطة. وبصفته شاهدًا في محاكمة ضباط دفاع الرايخ النازيين المتهمين بالخيانة العظمى، أقسم هتلر في ٢٥ أيلول/ سبتمبر «قسَم النقاء» الشهير. وأصبحت قوات العاصفة هيئات رياضية واستعراضية غير مؤذية. ولم يشدد إلّا قلّة من الأحزاب السياسية بقوة على صون الحريات المدنية والمساواة الديمقراطية بقدر ما شدّد النازيون على صونها.

أصبح كل إجراء من إجراءات الديمقراطية البرلمانية، وكل مؤسسة ليبرالية، وشرط قانوني، وصلة اجتماعية وسياسية سلاحًا مشهرًا في وجه الليبرالية والديمقراطية؛ انتهزت كل فرصة لكيل الشتائم لجمهورية فايمار والتشهير بعدم فعاليتها. وفي ما يلي مقتطفات متواضعة من التهم المستمدة حصرًا من كتابات الأساتذة الأكاديميين النازيين (ويمكن مع ذلك ترك مهاترات الخطباء الحزبيين لمخيلة القارئ):

الدولة الليبرالية «محايدة وسلبية»، مجرد آلة. وهي، إذا ما استعملنا عبارة لاسال (Lassalle)، «دولة الحارس الليلي». ولذلك، فهي «عديمة الجوهر»، عاجزة عن التوصل إلى قرار أو تحديد ما هو جيّد وما هو رديء، ما هو عادل وما هو ظالم. أمّا فكرة الحرية، فقد انحطّت إلى درك الفوضى. الانحلال والمادية في حال تزايد. والمثال الماركسي، الذي لا يعدو كونه مجرد تنويع على الليبرالية، ليس أفضل منها.

الديمقراطية هي حكم «الجماهير غير المنظمة»، وهي تكتل من أناس أشبه بروبنسون كروزو منهم بالناس. مبدأها هو «عدّ الأنوف»، وبرلماناتها الخاضعة للجماعات الخاصة ما هي إلّا ساحات للصراعات الوحشية على السلطة. والقانون لا يخدم إلّا المصالح الخاصة، والقاضي ليس إلّا آلة. فالليبرالية والقانون متنافيان، وإن تحالفا موقتًا لمصلحة تصريف الأمور

الضرورية. وجملة القول إن الديمقراطية والليبرالية ليستا إلّا مجرد مسخين، لوياثانين «سلبيين»، إذا جازت العبارة، قويين إلى حد أنهما قد تمكنا من إفساد المؤسسات العرقية للتراث الجرماني.

لكن من الخطأ، مع ذلك، افتراض أن النازية عمدت بكل بساطة خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين إلى إثبات أن الديمقراطية عديمة القيمة، أو اقتراح بديل منها كالملَكية أو الدكتاتورية، أو أي شيء آخر، بل إنها قامت على العكس من ذلك باستعراض نفسها كمنقذة للديمقراطية. وقد قام كارل شْمِتّ (C. Schmitt)، المنظّر الأيديولوجي لهذه الخدعة، ببلورتها كما يلي: تنطوي ديمقراطية فايمار على عنصرين، أحدهما ديمقراطي والآخر ليبرالي، وينبغي عدم الخلط بينهما؛ فالديمقراطية تطبّق المبدأ القائل بتماهي الحكام والمحكومين. وجوهرها المساواة لا الحرية. ولا يمكن للمساواة أن توجد إلّا ضمن جماعة معيّنة، ومن الجائز أن تتباين قاعدة الجماعة وقاعدة المساواة؛ فقد يكون لدينا مساواة مستمدة من التجانس المادي أو المعنوي للجماعة، كالفضيلة التي اعتبرها مونتسكيو مبدأ الجمهورية، أو قد تصدر المساواة عن تضامن ديني، على غرار الأيديولوجيا الديمقراطية التي اعتمدتها حركة دعاة المساواة[٢] في الثورة البيوريتانية[٣]. فالقاعدة، منذ الثورة الفرنسية، لم تزل التجانس القومي، من ذلك أن روسو الذي صاغ هذه الفكرة وشيّد عليها النظام الديمقراطي الحقيقي الوحيد، كان يعتقد أن التجانس القومي يعني الإجماع[٤]. ولذلك، فإن تصوره للإرادة الجماعية لا يقبل بالأحزاب السياسية، لأن الأحزاب لا تعبّر، كما يدل اسمها، إلّا عن إرادات جزئية. أمّا النظام الديمقراطي الحقيقي، فيعبّر عن التماهي التام بين الحكام والمحكومين[٥].

التركيبة البرلمانية لا تتماهى مع الديمقراطية، بل هي مجرد صورة من صورها. والمبادئ الأساسية للحياة البرلمانية هي النقاش العلني وفصل السلطات وشمولية القانون. يقتضي النقاش أن تنخرط هيئات السلطة السياسية في النقاش كوسيلة للتوصل إلى الحقيقة. والنقاش العلني يتيح لجمهور المواطنين أن يضبطوا ممثّليهم ويتحكموا فيهم. وهنا يعترض شميت بأن الممارسة ما عادت تماثل النظرية. فالنقاش البرلماني اليوم ليس أكثر من مجرد وسيلة لتدوين القرارات التي تم التوصّل إليها سابقًا في الخارج. فكل نائب ملزم بالانضباط الحزبي الصارم. ولا يجرؤ على السماح لنفسه بأن يغلبه خصمه. والنقاش خدعة. والخطب إنما تُلقى لتسجيل المواقف، لأن القرارات الكبرى يتم التوصل إليها في لجان سرية أو في مفاوضات غير رسمية بين الجماعات المسيطرة، حتى علانية النقاش ليست إلّا خدعة.

مبدأ الفصل بين السلطات يقصر سلطة البرلمان على مجرد سنّ القوانين؛ أي على صوغ قواعد مجرّدة عامة. مرة أخرى ابتعدت الممارسة عن النظرية. لم يعد البرلمان مجرّد مشرّع، بل بات إداريًا أكثر منه مشرّعًا، وإداريًا غير فعّال فوق هذا. وفي حقبة الرأسمالية الاحتكارية، أصبحت القوانين العامة مجرد حيل لإخفاء القرارات الفردية. ويكاد تجانس الشعب يكون معدومًا؛ فقد أحلّ النظام التعددي ولاءات عدة محل الولاء الأساس الأوحد للأمة. كما أن تعدّد السلطات، أي الجسم المركّب من هيئات عامة مستقلة (كمؤسسات الضمان الاجتماعي، ومجالس التحكّم، والشركات التي تمتلكها الدولة، وما أشبه) غير الخاضع لأي رقابة برلمانية، قد قوّض وحدة القرارات السياسية. وقد سلخ كثير من الأطراف الحيوية عن بدن الكيان السياسي، كما أن المبدأ الفدرالي الذي يحمي المصالح الفئوية حوّل فكرة سيادة الشعب الواحد إلى مسخرة من المساخر.

أخيرًا، الحريات المدنية والحقوق الراسخة تنفي الديمقراطية. كان روسو قد أشار إلى هذه النقطة سابقًا، بصورة ضمنية على الأقل؛ ذلك لأن نظرية العقد الاجتماعي تعني أن المواطن تنازل عن حقوقه عند مشاركته في هذا العقد. فالحقوق الشخصية والسياسية التقليدية كانت من نتائج الرأسمالية التنافسية. وقد

انقضت هذه الحقبة ودخلت الرأسمالية اليوم مرحلة التدخلية، والرأسمالية الاحتكارية، والجماعية. ولمّا كانت حرية التجارة وحرية التعاقد قد زالتا، فإن ما يلزم عنهما من حرية التعبير والتجمع، وحرية الصحافة وتنظيم النقابات المهنية، أصبح بلا طائل[٦].

غير أن هذا التحليل المضاد للديمقراطية، والمصمّم للتقليل من شأن الحقوق الأساسية، أفرط كثيرًا، عبر مفارقة لافتة، في تقدير قيمتها في الوقت نفسه، محولًا إياها إلى حصون للدفاع عن الملْكية الخاصة ضد تجاوزات الدولة، ونسب إليها وظيفة دستورية غريبة تمامًا عن التقاليد الألمانية[٧]. وقد انتقد عدد كبير من الكتب والكراريس والخطب المؤسسات البرلمانية، وأدان عدم فعاليتها وطابعها غير الديمقراطي وقابليتها للفساد. وكان المستفيد المباشر من ذلك هو الأيديولوجيا البيروقراطية: رُفع القضاء إلى مستوى الوظيفة السياسية السامية، وتم الامتناع بعناية عن أي انتقاد للوضع السياسي المستقل للجيش، مقارنة بجميع أشكال التهجم على الأسباب التعددية والفدرالية للانقسام. حُجبت الحقوق الأساسية باعتبارها تتنافر مع الفلسفة الديمقراطية، بينما مُنحت الحقوق الأساسية المتعلقة بالملْكية والمساواة حيّزًا وعمقًا لم تحظ بمثلهما من قبل.

كانت النتيجة المنطقية المترتبة عن مناورة متعمّدة كهذه، المطالبة بحكومة قوية على نحو بلغ ذروته في الشعار القائل «كل السلطة للرئيس». الرئيس، في ما زُعم، هو فعلًا مؤسسة ديمقراطية حقيقية: فهو منتخَب من الشعب. ولما كان حقًا السلطة الحقيقية الوحيدة المحايدة والوسيطة *pouvoir neutre et intermediaire*، فينبغي أن تتركز السلطات التشريعية والتنفيذية في يديه. وليست حيادية الرئيس مجرد انعدام لون، بل هي موضوعية ومتسامية على صغائر المشاحنات بين المصالح العديدة المختلفة، والهيئات العامة، والولايات[٨].

الفكرة الكامنة التي استُخلصت من ذلك كانت نظرية كارل شميت[٩] القائلة بالقرار، القرارية، أي مطلب الفعل بدلًا من التداول والتشاور، القرار بدلًا من التقويم.

ترتكز «القرارية» على نظرية فريدة، وجذّابة جدًا، في طبيعة السياسة تشبه في كثير من وجوهها النقابية الثورية التي دعا إليها جورج سوريل. فالسياسة، على حد قول شميت، هي العلاقة بين الصديق والعدو. فالعدو في النهاية هو أي شخص لا بد من إبادته ماديًا. كل علاقة بشرية يمكن أن تصبح سياسية بهذا المعنى، لأنه يمكن لكل خصم أن يصبح عدوًا يستحق الإبادة المادية. أمّا أمر العهد الجديد (الإنجيل) بأن يحب المرء عدوّه فإنما يشير إلى العدو الشخصي (inimicus)، لا العدو الجماعي (hostis)[١٠]. هذه نظرية القوة البهيمية في أجلى صورها؛ إنها نظرية تضع نفسها في موضع مضاد لكل وجه من أوجه الديمقراطية الليبرالية وضد كل تصوراتنا عن حكم القانون.

أمّا النظريات المخالفة، فكانت إمّا عديمة التأثير، وإمّا تصب في مصلحة الطرح المعادي للديمقراطية. من ذلك أن الشيوعيين، مثلًا، أدانوا الدستور باعتباره قناعًا للاستغلال الرأسمالي وبنية عليا سياسية لاقتصاد رأسمالي احتكاري. والواقع أن دستور فايمار لم يحجب شيئًا، فطبيعته التسووية، والمساومة على المصالح، والوضع المستقل لبيروقراطية الرايخسفيهر، والدور السياسي العلني للقضاء كانت كلها ظاهرة للعيان. كانت النظرية الدستورية وممارستها تكشف عن ضعف القوى الديمقراطية وقوة خصومها، وتكشف أيضًا عن أن دستور فايمار مدين بوجوده لتسامح أعدائه أكثر مما هو مدين بهذا الوجود لقوة مؤيديه. فانعدام أي نظرية دستورية مقبولة، وإن كانت مجرد تمويه ووهم، والطابع العلني اللاحق للتناقضات الأساسية كانا هما العاملين اللذين جعلا الدستور موقتًا، عابرًا، وحالا دون تكوّن ولاء راسخ له.

أخفقت النظرية الدستورية الاشتراكية في تطوير

نظرية اشتراكية محدّدة؛ فقد وافقت كارل شميت في إدانة دستور فايمار لعجزه عن القرار(١١). وهي لم تعزُ إلى الدستور صفة التسوية، بل تمسّكت بفكرة أن المصالح والمواقف المتضاربة تجاورت فيه من دون أي تكامل أو اندماج. كان الاشتراكيون يرون أنه ينبغي لكل دستور يوضع عند منعطف تاريخي أن يحدّد برنامج عمل، وأن يطوّر نظامًا جديدًا للمجتمع. ولّما لم يكن لدستور فايمار أي أهداف خاصة، فقد قبل جميع منظومات القيم.

شكّل نقد الاشتراكيين الهدّام تحديًا لهم كي يعيدوا صوغ منظومة قيم ديمقراطية فايمار. لذلك طوّر هؤلاء نظرية حكم القانون الاجتماعي التي مزجت تراث الحقوق المدنية والمساواة القانونية والسياسية بمستلزمات الجماعية الاشتراكية (Collectivism)(١٢). ركّزوا على أن ينص الدستور على تأميم الصناعة، والاعتراف بالنقابات، وطالبوا بوضع دستور اقتصادي يتيح حصصًا متساوية لتمثيل القوى العاملة. كان حكم القانون الاجتماعي هذا إذًا عقلنة لمطالبة القوى العاملة بحصة ملائمة في حياة الأمة السياسية. كانت نظرية سياسية موقتة (كنظرية الديمقراطية الاقتصادية الموازية لها)، ذلك لأن حكم القانون الاجتماعي كان يعتبر بمثابة الخطوة الأولى نحو مجتمع يملك جميع وسائل الإنتاج. ولم يكن له من أثر يذكر أسوة ببقية السياسة الديمقراطية الاشتراكية والنقابية.

ومن معارضي القرارية أيضًا ما عُرف بالمدرسة النمساوية: مدرسة «علم القانون البحت». فعند أصحاب هذا المذهب تُعتبر الدولة والقانون مجالين متماهيين. وثمة قانون واحد، وهو قانون الدولة. ولا بد لكل ظاهرة سياسية من أن تفسَّر من حيث القانون، وكل صورة سياسية هي حكم قانون اجتماعي، أي دولة مرتكزة على القانون. ولا يمكن حتى للدكتاتورية الأكثر استبدادًا أن تتحاشى الوقوع في هذه الفئة، لأن سلطة الدكتاتور لا يمكن أن تعقل إلّا باعتبارها مفوّضة إليه تصريحًا أو تضمينًا بواسطة قانون أساس يتربع على قمة النظام القانوني. فالنظام القانوني تراتبي، وهو نظام إسنادات ينطلق من المعيار الأساس في القمة إلى العقد المفرد والقرار الإداري المحدد في القاعدة، فلا وجود إذًا لتمييز مطلق بين القانون العام والقانون الخاص، بين الشخص الحقيقي والشخص القانوني(١٣).

إن الأثر النقدي وقوة التفنيد التي اتسمت بها المدرسة النمساوية لمّا لا يمكن إنكارهما. كما أن إصرار هذه المدرسة على الصلاحية الوحيدة للقانون الوضعي وعلى الحذف الكامل لجميع الاعتبارات المعنوية السوسيولوجية أو السياسية الطابع من علم القانون، إنما يجعل من المستحيل إلباس المطالب السياسية لبوس القانون. وهذه النظرية نسبية في قرارتها، لا بل عدمية. ولا عجب أن يكون مؤسسها وداعيتها الدؤوب، هانز كيلسن، قد طابق ما بين الديمقراطية والتركيبة البرلمانية وعرّفها باعتبارها إطارًا تنظيميًا لبلوغ قرارات من دون الرجوع إلى أي قيم مقبولة بالإجماع(١٤). هذا التصور النسبي للديمقراطي هو الأساس الذي وجّه إليه أصحاب النظرية القرارية والاشتراكيون هجماتهم.

إن تفنيد نظرية ما، وإن يكن ذا فائدة في التحليل العلمي، لا يمكن أن يشكّل قاعدة للعمل السياسي. علاوة على ذلك، يشارك علم القانون البحت في عيوب تشوب مذهب الوضعية المنطقية(١٥) وكل «علم بحت» آخر؛ فهو يتصف ببكارة البراءة. وهو إذ يُسقط من الحسبان جميع المسائل المتصلة بذلك من سياسية واجتماعية، إنما يمهّد الطريق أمام القرارية، أي أمام القبول بالقرارات السياسية أيًا يكن مصدرها أو مضمونها ما دامت قوة كافية وراءها. وقد كان أثر علم القانون البحت كأثر النظرية القرارية في تقويض أي منظومة قيم مقبولة من الكل.

كان الليبراليون هم الذين مثّلوا، في المجال القانوني، التقاليد الثقافية الألمانية العظيمة: المعرفة

التاريخية العميقة، والقدرة الثاقبة والدقيقة على التفكير التحليلي، والالتزام الثابت بقيم الفلسفة المثالية الألمانية. وقد حاولوا أن يوائموا بين البنية الديمقراطية والضمانات الليبرالية، غير أن نظام فايمار، الذي يفترض فيه أن يكون التعبير الدستوري عن هذا التناغم، إنما كان تجسيدًا لإخفاقهم.

لا نحتاج هنا إلى بسط الكلام على النظريات الدستورية المحافظة؛ فقد كان حلم أصحابها بعودة النظام الملكي يشارك أصحاب النظرية القرارية تشوّقهم إلى قيام دولة قوية موحّدة في الداخل وقوية في الخارج. كان المفترض في الدولة أن تشكّل القيمة الأخلاقية العليا. وقد خدم المحافظون في نقدهم الليبرالية مصالحَ الحركة المعادية للديمقراطية، وهيّأوا الساحة للمرحلة الأولى من الأيديولوجيا النازية.

الدولة التوتاليتارية

نشأت فكرة الدولة التوتاليتارية من المطالبة بتركيز السلطة كلها في يدي الرئيس. وفور اعتلاء هتلر سدّة السلطة، راح المنظّرون السياسيون يتوسّعون في الفكرة التوتاليتارية بالصورة التي وضعها عليها المحامون الدستوريون. كان لا بد من حصر السلطات كلها في الدولة، وكان كل ما هو أقل من ذلك يُعتبر تخريبيًا للثورة النازية. وقد وصفت الدولة التوتاليتارية بأنها نظام للسيطرة وصورة من صور الوجدان القومي الجامع (Volksgemeinschaft). كانت معادية للديمقراطية لأن الديمقراطية تخرّب السلطة اللازمة للزعامة بفعل فكرتها عن التطابق بين الحاكم والمحكوم؛ فالزعامة، وفق ما أعلن النازيون، لا يفوّضها الشعب إلى الزعيم: «السلطة تفترض علو الرتبة، وهي تصح في مواجهة إرادة الشعب لأن الشعب لا يسبغ السلطة على الزعيم بل يقرُّ بها»[16].

أدّى تولّي هتلر السلطة إلى بروز أدبيات واسعة تعيد فحص الأشكال التقليدية للدولة والحكم، فظهرت التمييزات بين حكم القانون الليبرالي الذي ولد في الثورة الفرنسية، وحكم القانون القومي الذي بادر إلى وضعه الفاشيون الإيطاليون، ثم انتصر لاحقًا في ألمانيا النازية. فقد وصِف الأخير بأنه دولة توائم بين العدالة والضرورة السياسية[17]. وساد الاعتقاد بأن جوهر الثورة النازية إنما يكمن في إحيائها التقاليد المحافظة الفضلى (التي كان يمثّلها فريدريك الثاني البروسي خير تمثيل)، وهي تقاليد «دنّسها وحطّ من منزلتها» الليبراليون أنصار «دولة الحارس الليلي»[18]. أمّا فكرة هيغل عن الدولة، فكانت عند بعض المنظّرين نموذج الدولة النازية.

شدّد المنظرون، في مسعاهم إلى تفادي مماهاة الدولة التوتاليتارية مع أنظمة الحكم المطلق في القرنين السابع عشر والثامن عشر، على أن الدولة أكثر من مجرد نظام للإكراه: هي شكل من أشكال حياة الـ Volk (الشعب العرقي). وجرى التمييز بين عدة أنماط من الدول التوتاليتارية لتبيين تفوّق النموذج النازي على غيره، أكان إيطاليًا أم روسيًا[19].

ومن المهم أن نذكر هنا أن النظرية التوتاليتارية كان يعتنقها كبار قادة الحزب؛ فقد أعلن غوبلز أن «حزبنا لم يزل يطمح إلى الدولة التوتاليتارية ... ولا بد لهدف الثورة من أن يكون دولة توتاليتارية تشمل جميع مناحي الحياة العامة»[20]. أمّا فريك، وزير الداخلية، والشخصية البارزة في الحزب، فقد وقّع رسالة سيارة في ١١ تموز/ يوليو ١٩٣٣، يحثّ فيها كبار المسؤولين الفدراليين على «حماية سلطة الدولة في جميع الظروف»[21]. وخاطب هتلر قادة فرقة العاصفة على نحو مماثل في باد رايشنهال في أول تموز/ يوليو ١٩٣٣. فالمرحلة الثالثة من الثورة، كما قال، «ينبغي أن تكون إقامة الدولة التوتاليتارية، كما نفهمها؛ ويجب على الحركة النازية أن تجعل هذه الدولة حاملة لخبراتها الروحية»[22]. وفي مؤتمر المحامين لسنة ١٩٣٣، حثّ مستمعيه على «حماية سلطة هذه الدولة التوتاليتارية»[23]. عاد فريك ثانية، في ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٤، وفي خطاب أُلقي على ضباط

الجيش، إلى التشديد على الحاجة إلى السلطة المطلقة، إلى «حكم قوي لا يعوّقه أفراد، ولا جماعات، ولا طبقات، ولا عقارات، ولا أحزاب، ولا برلمان»(٢٤).

غير أن هذا التمجيد للدولة ما لبث أن اطُّرِحَ بعد فترة وجيزة (وهو، بالمناسبة، لا يؤتى إلى ذكره في كتاب **كفاحي**). لِـمَ شُدِّد عليه إلى هذا الحد طوال سنة ١٩٣٤؟ يبدو أن ثمة ثلاثة عوامل حاسمة. لقد احتفظ منظّرو الحقبة السابقة ومحاموها بمواقعهم البارزة في مجال صوغ الأيديولوجيا. ونظر هؤلاء الرجال إلى الثورة النازية باعتبارها نسخة جديدة من النظام الإمبراطوري، مع قاعدته في سلطة البيروقراطية والجيش. أمّا وقد غدا الآن في أيدي قيادة أمينة، فإن الدولة الألمانية سوف تجسّد القيم العليا. كانت الفاشية الإيطالية قد وضعت نظرية في الدولة التوتاليتارية، ولمّا كانت الفوارق بين الاثنين لم تظهر بعد، كان من الطبيعي أن تجري محاولة ربط النظرية الإيطالية بالميراث الألماني السابق.

كانت حيلة خاصة أدخلها على النظرية التوتاليتارية كارل شميت، أذكى المحامين الدستوريين النازيين قاطبة وأولاهم بالثقة، بمنزلة مساعدة كبيرة؛ إذ جعلها سائغة حتى في نظر كبار الصناعيين، وهو أمر كان قد باشره منذ سنة ١٩٣٢. وفي خطاب -يحمل عنوانه «دولة قوية واقتصاد سليم» دلالة لافتة- ألقاه أمام لانغنام فرأين (Langnam Verein)، حرفيًا: رابطة الأسماء الطويلة، أو الصناعات الشمالية الغربية)، ابتكر تمييزًا بين نوعين من التوتاليتارية، الرومانية والجرمانية(٢٥). فالتوتاليتارية الرومانية كمية، بينما التوتاليتارية الجرمانية نوعية. الأولى تنظّم جميع مجالات الحياة تنظيمًا صارمًا، وتتدخّل في كل نشاط إنساني. خلافًا لذلك، ترضى التوتاليتارية الجرمانية بدولة قوية ذات نفوذ، تطالب بالسيطرة السياسية الكاملة ولكنها تترك النشاط الاقتصادي غير مقيد. غير أن نظرية شميت ليست جرمانية، طبعًا، أكثر ممّا هو نقيضها رومانيًا. والواقع أنها كانت قد صيغت على نحو أوضح وأكثر واقعية على يد مفكر إيطالي هو يلفريدو باريتو الذي تبنّى التسلطية السياسية والليبرالية الاقتصادية في الوقت نفسه، وأثّر في أوائل سياسات موسوليني.

بدا الاعتباران -الدعوة إلى الميراث الملكي المبني على دولة قوية وإلى الملكية الخاصة والمبادرة الخاصة- واضحين في الخطاب الأخير لهتلر أمام أعضاء الرايخشتاغ المنتخبين بحرّية (نسبية) في ٢٣ آذار/ مارس ١٩٣٣. أعلن هتلر أن إعادة النظام الملكي لم تكن مطروحة للمناقشة الآن لأن المهمة الرئيسة هي بسط السلطة المطلقة للحكومة. ووعد في الوقت نفسه بأقوى الحوافز للمبادرات الخاصة والاعتراف بالملكية الخاصة(٢٦).

كانت نظرية الدولة التوتاليتارية ترضي مختلف الأنصار التقليديين للرجعية الألمانية: أساتذة الجامعات، البيروقراطيون، ضباط الجيش، وكبار الصناعيين. كما كانت مقبولة من العالم الغربي إجمالًا. ذلك لأن أي نظرية سياسية تكون فيها الدولة مركزية ومسيطرة ومؤتمنة على المصالح العامة تتسق مع تراث الحضارة الغربية مهما تكن هذه التقاليد ليبرالية. فالتراث الغربي لا يعتبر الدولة آلة قمعية مضادة لحقوق الإنسان، بل يعتبرها كيانًا يسهر على مصالح الجميع ويحمي هذه المصالح في وجه تعديات أي جماعات مخصوصة. وتعبّر سيادة الدولة عن الحاجة إلى الأمن، والنظام، والقانون، والمساواة أمام القانون، ولم يكن تشديد النازيين على توتاليتارية الدولة قد انقطع بعدُ عن هذا التراث الأوروبي.

كانت التوتاليتارية تخدم أيضًا الحاجات العملية لتلك اللحظة. ففي أثناء الأشهر الأولى للنظام، حاول كل موظف من ذوي القُمُص السمر والسود أن يهبش كل المكاسب والمواقع التي تصل إليها يده. وبدأ أعضاء الحزب يتذمرون من خيانة الثورة، حتى إن أحد الأجنحة دعا إلى ثورة ثانية. ونظر أصحاب القُمُص السمر التابعون لإرنست روهم إلى قوة دفاع الرايخ المستجدة نظرة حسد.

كان الوضع صعبًا، فسارع هتلر إلى استعمال سلاح النظرية التوتاليتارية. كان ينبغي للثورة أن تسير على نحو منظم، في ما يتعلق بالملكية، والخدمات المدنية، والجيش. وقد نص القسم ٢٦ من قانون الجيش، ومرسوم بروسي صدر في ٤ أيار/ مايو ١٩٣٣ على ضرورة تخلّي أعضاء الحزب عن عضويتهم عند انخراطهم في القوات المسلحة أو الشرطة، لأنهم يخضعون لسلطة تأديبية مختلفة. وفي ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٣، خرج رودولف هيس، الذي كان نائبًا للقائد يومها، بتصريح قوي يقضي بأن ليس لقياديي الحزب الحق في إصدار الأوامر والمراسيم(٢٧). والأهم من هذا أن يكف جميع قياديي الحزب المحليين والإقليميين أيديهم عن الشؤون الصناعية والتجارية. وهذا هو معنى رسالة الدكتور فريك السيّارة التي يحذر فيها كبار المسؤولين الاتحاديين الذين وجهت إليهم من السماح لآلة الحزب بالتعدي على سلطة البيروقراطية. لم يكن للدكتور فريك أي نية للتدخل في ترهيب اليهود، وضرب السجناء العزّل في ثُكن القُمُص السمر، وخطف الشيوعيين والاشتراكيين ودعاة السلام، واغتيال الخصوم السياسيين تحت ذريعة «قُتِلَ في أثناء محاولته الهرب». ولكن يجب على الحزب ألّا يتدخل في الأعمال والإدارة.

التنسيق الشامل للحياة السياسية

كانت النظرية التوتاليتارية أيضًا أداة لتنسيق النشاط العام، بالتحكم المطلق من القمة؛ أي التنسيق الشامل(٢٨) للنشاط الفدرالي، ونشاط الولايات، والمناطق، والبلديات. خلافًا لجمهورية فايمار التعددية والفدرالية، لم تكن الدولة الجديدة تستطيع ولا تقبل أن تتحمل وجود هيئات عامة في داخلها. وخلال فترة السنتين ١٩٣٣-١٩٣٤، التي سمّاها هتلر فترة تثبيت السلطة، تولّت سلسلة كاملة من المراسيم أمر التفاصيل اللازمة. وخلافًا لإيطاليا، جرت عملية تركيز السلطة وتنسيق النشاط في مدة قصيرة جدًا من الزمن.

بات القانون الأساس هو القانون التمكيني الصادر في ٢٤ آذار/ مارس ١٩٣٣ تحت عنوان «قانون إغاثة الشعب والرايخ من المحنة» الذي أصدره الرايخشتاغ المنتخَب قبل أقل من ثلاثة أسابيع، في الخامس من آذار/ مارس. وقد أُطلقت عليه أيضًا تسمية «دستور الرايخ التمهيدي»(٢٩). ومنح هذا القانون الحكومة صلاحيات تشريعية غير محدودة، كما منحها حق الخروج عن النصوص الدستورية والتدخّل في كل مكان إلّا في المؤسسات البرلمانية أو في المجلس الفدرالي. نصّ هذا القانون على أنه يجب ألّا تقيّد صلاحيات الرئيس، كما أقرّ أصولًا إجرائية تشريعية جديدة و«مبسّطة». وبالرغم من أن السلطة التشريعية للرايخشتاغ لم تلغَ صراحة، فإنها أصبحت بحكم الباطلة فعليًا، فلا تُستعمل إلّا في الأوضاع الاستثنائية، وإذا حدث ذلك فإنما يكون لغرض زخرفي.

الرايخشتاغ الذي استبقي إلى اليوم، والمكوّن من مسؤولي الحزب الرسميين، إنما هو مجرد زخرف، كما أن الاجتماع الذي عقد في أول أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩ (اجتماع الحرب)، إنما عُقد بحضور مئة عضو فقط من أعضائه، بينما ملئت المقاعد الباقية بموظفين اختيروا بصورة عشواء من صفوف الحزب، على ما تبيّن من أقوال(٣٠) فريتز تيسن، أحد أعضاء هذا المجلس الموقّر، بعد فراره من ألمانيا.

باتت الحكومة مصدر التشريع المعتاد. هذا المحو التام للفصل بين الوظائف التشريعية والإدارية -وهو تطور مميّز في جميع الدول الحديثة تقريبًا- إنما يعني أن السلطة السياسية لم تعد موزعة على مختلف شرائح المجتمع، وأن الأقليات باتت تعدم أي وسيلة لمعارضة المقترحات التشريعية(٣١). فسلطة الدولة ليست موحّدة فحسب، بل مطلقة (وهي موحّدة

أيضًا في الديمقراطيات الليبرالية، طبعًا، لأن فصل السلطات لا يعني أن ثمة ثلاث سلطات مختلفة. بل من الأدق أن نتحدث عن ثلاث وظائف منفصلة ومتميزة بدلًا من ثلاث سلطات).

شكّل القانون التمكيني أبرز ابتعاد جذري عن مبادئ الحياة الدستورية الليبرالية، وعن نظام المعايير والأعراف التي تحدّ السلطات التشريعية للدولة. وعلى حد تعبير أحد الكتاب، فإن «الإدارة الفدرالية تسلّمت سلطة القيادة على ألمانيا، وهذه هي أوسع سلطة سياسية على الإطلاق، في ظل أدولف هتلر»[٣٢].

إن تاريخ القانون التمكيني يكذّب زعم النازيين أنهم وصلوا إلى السلطة عبر وسائل دستورية. صحيح أن القانون أقر بتصويت ٤٤١ صوتًا ضد ٩٤ صوتًا، وحصل تاليًا على أكثرية ثلثي الأعضاء الحاضرين (المادة ٧٦ من دستور فايمار)، غير أن الجلسة عُقدت في جو من الإرهاب؛ فالنواب الشيوعيون الواحد والثمانون والعديد من نواب الحزب الديمقراطي الاشتراكي تعرضوا للاعتقال التعسفي، وكانوا لذلك غائبين عن الجلسة (أمّا الديمقراطيون الاشتراكيون الحاضرون فقد صوّتوا ضد هذا الإجراء). ولو أن الوسطيين لم يستسلموا ويدعموا القانون لكُبح حكم الإرهاب من دون شك.

علاوة على ذلك، نصّت المادة الخامسة على أن القانون التمكيني يفقد صلاحيته إذا ما «استعيض عن الحكومة الفدرالية الحالية بحكومة أخرى». إن الظروف المحيطة بهذا الشرط الذي طالب به هندنبرغ مليئة بالدلالة؛ فقد نسي العالم أن حكومة هتلر الأولى هذه التي تسلمت السلطة في ٣١ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٣ لم يكن من بين أعضائها إلّا ثلاثة من الحزب النازي من مجموع اثني عشر عضوًا (والواقع أن هذه الحكومة كانت بمنزلة انبعاث لجبهة هارتزبرغ التي تكونت في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣١، والتي نظمها هتلر وهوغنبرغ بمباركة شاخت لتشكيل معارضة «قومية» لحكومة برونينغ)[٣٣]. فقد أصرّ هندنبرغ على المادة الخامسة لحماية أكثر أصدقائه الرجعيين في حكومة «التركيز القومي» الجديدة، وبصورة أخص ثلاثة منهم (نائب المستشار فون بابن، وهوغنبرغ، وزير الاقتصاد، وغيريكه، وزير التوظيف). بعبارة أخرى، منح القانون التمكيني سلطة تشريعية كاملة للحكومة كما كانت مشكّلة يومها، وليس لأي حكومة أخرى.

سرعان ما استقال هوغنبرغ من وزارة الاقتصاد، وألقي القبض على غيريكه لاختلاس الأموال، وعيّن داريّه النازي وزيرًا للزراعة، وبدأ نائب الزعيم هيس يحضر جلسات الحكومة وإن لم يكن عضوًا فيها. كان من شأن هذا، قانونيًا، أن ينهي مفعول القانون التمكيني. ومن نافل القول إن شيئًا من هذا لم يحصل في الواقع. وإليك كيف دافع أحد المحامين الدستوريين، وهو من كبار المسؤولين في وزارة الداخلية، عن الإبقاء على القانون التمكيني: «إن الشروع في مناقشة تدور حول ما يشكّل إنهاءً مبكرًا للعملية التشريعية المبسّطة، أكان ذلك عن طريق الاستعاضة عن شخص بآخر في الحكومة أم عبر تغيير تركيبتها السياسية، يعتبر تحقيرًا لأهمية الحادث العظيم المتمثّل في التركيز القومي»[٣٤]. وذهب معلّق آخر أقل تحفظًا إلى أن القانون التمكيني يحتفظ بصلاحيته لأن الحزب النازي لم يزل يمتلك الأكثرية في الحكومة[٣٥]. وكان هذا كذبًا صراحًا.

نظرًا إلى الانتهاك الصريح للمادة الخامسة، فإن المنظّرين السياسيين والقانونيين النازيين يفضّلون الكلام على القانون التمكيني باعتباره «حجر الزاوية في الدستور الجديد»؛ ذلك أن تسميته بالقانون التمكيني إنما يعني الاعتراف بأصوله في دستور جمهورية فايمار المقيت. إذ حوّلوا القانون من مجرد تفويض استثنائي للسلطة بمقتضى الدستور، أي من إجراء يجب أن تقوّم صحته على ضوء الدستور، إلى *Reichsführungsgesetz* (قانون قيادة الرايخ). وهو، بصفته هذه، يؤذن بنهاية نظام فايمار وبداية النظام النازي[٣٦].

على أي حال، ليست النازية معنية بالامتثال القانوني للمنظومة الدستورية. وهي تحلُّ مزعم «الشرعية»[٣٧] محل الدستور؛ فالنظام «شرعي» عندما يحصل على تسويغ داخلي لوجوده، والتسويغ في هذه الحال هو نجاح الثورة النازية. بعبارة أخرى، إن تسويغ الدستور الجديد يقع في نجاحه، وهذه حجة ليست جديدة ولا مقْنعة.

لم تتوقف انتهاكات القانون التمكيني عند المادة الخامسة منه؛ فقد حفظ القانون ظاهريًا، كما رأينا، المؤسسات البرلمانية، والمجلس الفدرالي، وتعهد بضمان حقوق الرئيس. ولكن في أقل من سنتين، أُبطل المجلس الفدرالي (قانون ١٤ شباط/ فبراير ١٩٣٤) ودُمج منصبا المستشار والرئيس معًا فور وفاة هندنبرغ في الأول من آب/ أغسطس ١٩٣٤. وجرت المدافعة عن الدمج استنادًا إلى وصية هندنبرغ التي يُفترَض أنها سمّت هتلر خلفًا له، وتسويغه بنسبة ٨٩,٩ في المئة من الأصوات الموافقة على ذلك في الاستفتاء الشعبي في ١٩ آب/ أغسطس من تلك السنة. لم يكن للاستفتاء، حتى وفقًا للنظريات النازية، أي قيمة دستورية، بل أهمية معنوية ممكنة. وقد ميّز دستور فايمار بين الاستفتاء والمبادرة؛ ففي الأول يتصرف الشعب تصرف الحكم في النزاعات التشريعية بين الرئيس والبرلمان، وهو وضع لم ينشأ قط في الممارسة. أمّا المبادرة، فهي تمنح الجماعات السياسية الفرصة إمّا لفرض التشريع وإمّا لمنع إصداره عن البرلمان. وقد جرت ثلاث محاولات لطرح مبادرات في مجمل تاريخ الجمهورية: مبادرة يسارية المنشأ لمصادرة ممتلكات الأمراء؛ مبادرة شيوعية ضد بناء السفن الحربية؛ مبادرة تقدم بها الرجعيون ضد خطة الشباب. وقد أخفقت كلها، وكان ذلك أمرًا محتومًا نظرًا إلى الطريقة التي نُظمت فيها الحياة العامة تنظيمًا كليًا، ونظرًا إلى جمود النظام الحزبي. وعلى الرغم من ذلك، كانت المبادرة أداة ممكنة لتصويب حال التحجّر التي كانت عليها الحياة السياسية والبرلمانية. من ذلك أن المبادرة التي أطلقها الشيوعيون لمصادرة منازل الأمراء، وإن فشلت، أثارت الجماهير الاشتراكية إلى حد أن المسؤول التنفيذي في الحزب الديمقراطي الاشتراكي اضطر إلى تغيير سياسته وقيادة الحركة الشعبية.

خلافًا للأشكال الجمهورية، كان قانون الاستفتاء العام النازي الصادر في ١٤ تموز/ يوليو ١٩٣٣ مسألة بروباغندا (دعاوة سياسية) أكثر ممّا كان قانونًا دستوريًا. فهذا القانون يمنح الحكومة الحق الحصري في طرح مشروع قانون على الشعب. وقد فسّر المحامون النازيون القانون تعسفًا بأنه يعني أن الشعب يمكن أن يُدعى إلى الموافقة على قانون جرى سنّه ونشره. فالاستفتاء في نظام الحزب الواحد المفتقر إلى الضمانات الليبرالية يختلف اختلافًا كليًا عن الاستفتاء الديمقراطي. وقد زعم البيان المرافق لقانون الاستفتاء أن هذا الأخير يصدر عن «أشكال قانونية جرمانية قديمة»، وأن وظيفته هي التعبير عن صوت الشعب بـ «صورة أنبل». ماذا لو رفض الشعب إجراءً يراد اتخاذه أو اتّخذته الحكومة؟ بصرف النظر عن استحالة حالة كهذه، يُجمع الخبراء على أن الفوهرر غير ملزم بالقرار الشعبي؛ «فهو، وإن انقلب عليه جمهور الناخبين، الممثّل الوحيد لغاية الشعب الموضوعية»[٣٨].

أُنجزت عملية توحيد السلطة التشريعية وتركيزها ما إن اختزل الاستفتاء سياسيًا وفقهيًا إلى مجرد حلية زخرفية، وما إن حُصرت سلطة التشريع كليًا في الحكومة. بات من الممكن الآن توسيع التنسيق الشامل بحرّية كي يصل إلى عمق المجال الإداري. الخطوة التالية تمثّلت في إلغاء الوضع المستقل للأقاليم، فنزلت الضربة الأولى مع قانون التنسيق الشامل الذي صدر في ٣١ آذار/ مارس ١٩٣٣ ومنح حكومات الدولة حق التشريع إلى جانب المجالس الإقليمية. ثم حُلّت بعدئذ البرلمانات الإقليمية القائمة بموجب قانون فدرالي. وفي الانتخابات اللاحقة، فازت المعارضة المسمّاة «قومية»، والمكوّنة من النازيين والقوميين، بالأكثريات في جميع المجالس الإقليمية. واتسع

حجم الأكثريات أكثر بعدما عُزل الديمقراطيون الاشتراكيون من مواقعهم في السابع من تموز/ يوليو ١٩٣٣. وفي ٣٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٤ قضى قانون إعادة بناء الرايخ بنقل جميع السلطات السيادية التي كانت لا تزال في أيدي الأقاليم إلى يدي الرايخ، وقوّض بذلك طابعها كأقاليم ومحق مجالسها نهائيًا. وقد تكررت العملية نفسها في البلديات؛ إذ أُلغيت المجالس البلدية بقانون البلديات الصادر في ٣٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٥. وبذلك اكتمل عقد التحكم التسلطي من القمة إلى القاعدة.

وقضى قانون ثان للتنسيق الشامل، صدر في ٧ نيسان/ أبريل ١٩٣٣، بإنشاء منصب حاكم فدرالي يعيّنه هتلر. في بروسيا، تولّى هتلر نفسه هذا المنصب. كما قضى قانون ٣٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٥ بإخضاع الحكام الفدراليين لأمر الحكومة فحوّلهم إلى موظفين في خدمة الرايخ. وقد جُرّد هؤلاء من حقهم في تعيين أعضاء الحكومات الإقليمية، ولم يعد في وسعهم إلا اقتراح الأسماء على الفوهرر. وهكذا أصبح الحكام الفدراليون مجرد حكام صوريين. غير أن المنصب كان جيد الراتب، ولم يفز به إلّا المسؤولون الحزبيون. حتى محامو النازية المدافعون عنها باتوا الآن عاجزين عن أن يحددوا بدقة الوضع الدستوري للأقاليم . وكان أفضل ما توصلوا إليه هو القول إن هذه الأقاليم لا تزال مؤسسات موقتة تنتظر التنظيم النهائي الشامل لأراضي الرايخ(٣٩).

راح المنظّرون، الذين كانوا في ما مضى يطالبون بتركيز السلطة كلها في يدي الرئيس، يحرصون الآن حرصًا مماثلًا على تقليص منصبه إلى مجرد منصب صوري. وقد صاغ ذلك أحد المحامين بطريقة لطيفة جدًا، فقال: «لقد انتقل مركز الثقل إلى الرئيس نظرًا إلى إخفاق البرلمان. أمّا الآن، وبعد استيلاء الحزب النازي على السلطة، فإن في استطاعة رئيس الرايخ مرة أخرى أن يتحرر من التورط في السياسات اليومية والعودة إلى موقعه **الدستوري** كممثّل لوحدة الشعب وحام للأمة»(٤٠). وذهب كاتب آخر أكثر منه تحفظًا بقليلٍ، إلى أن الرئيس لم يتنازل عن قيادته المرجعية لمصلحة هتلر، بل تولّى وظيفة جديدة وهي وظيفة التمثيل(٤١). وقد تم التعبير عن الانحطاط السريع في سلطة الرئاسة بصورة قانونية واضحة، ولا سيما في القانون الذي أنشأ منصب الحاكم الفدرالي. فلم يجعل القانون هؤلاء الحكام يخضعون لأوامر الرئيس بل لأمر المستشار(٤٢)؛ «مهمة الحاكم الفدرالي هي السهر على تنفيذ مبادئ السياسة التي يضعها المستشار الفدرالي». وهكذا أصبح الرئيس الذي كان الرجل القوي في ما مضى، مجرد واجهة تحتجب وراءها سلطة الفوهرر اللامحدودة.

الدولة التوتاليتارية في الحرب

كان تركيز السلطة السياسية في أيدي الحكومة الفدرالية قد بلغ، قبل اندلاع الحرب الحالية [الحرب العالمية الثانية]، مستوى عاليًا جدًا. فقد عمل قانون الحكام الفدراليين وتقويض الحكومة البلدية المحلية الذي قلّص مكانة الهيئات البلدية ووضعها تحت ولاية الحكام الفدراليين، على منح الحكومة الفدرالية سلطة كاملة على كامل البنية السياسية الألمانية، نزولًا حتى أدنى وحدة إقليمية. ولم يكن يحد هذه السلطة إلّا سلطة المحاكم الإدارية والقضاء.

غير أن اندلاع الحرب شهد تركيزًا أكبر من هذا للسلطة السياسية؛ فقد تكوّن المجلس الوزاري للدفاع عن الرايخ من المجلس الفدرالي للدفاع عن الرايخ (ولا يُعرف شيء عن تركيبة هذا المجلس ولا عن مهامه، على ما اضطرت إلى الاعتراف به حتى صحيفة **فرانكفورتر تزايتونغ** في عددها الصادر في كانون الثاني/ يناير ١٩٤١). وقد استولى المجلس الوزاري فعليًا على السلطات التشريعية للحكومة، وتألف من مارشال الرايخ غورينغ الذي كان رئيسًا له، ومن نائب الفوهرر؛ ومن مدير المستشارية

الفدرالية، لامرز، ورئيس القيادة العليا للقوات المسلحة، كايتل، والمفوض العام للإدارة، فريك (وهو وزير الداخلية أيضًا)؛ والمفوض العام للاقتصاد، فونك (وهو وزير الاقتصاد أيضًا). وهو يسمح في حالات خاصة بإضافة أشخاص آخرين. كان إنشاء المجلس الوزاري للدفاع عن الرايخ بمنزلة إقامة هيئة أركان للدفاع المدني والاقتصاد. وكان المفوض العام للاقتصاد (فونك) يملك السلطة العليا قياسًا بصلاحيات وزراء الاقتصاد، والعمل، والغذاء، والغابات، وحتى المالية، بينما كان وزراء العدل، والداخلية، والثقافة، والشؤون الكنسية مرؤوسين للمفوض العام للإدارة الفدرالية (فريك). ولا شيء يعطي صورة فضلى عن انقلاب الأشكال الليبرالية البالية كما يفعل مشهد انحطاط دور وزير المالية؛ فالاعتبارات المالية لم تعد تعوّق اتخاذ الإجراءات الإدارية والاقتصادية الضرورية. ولم يزل النفوذ الطاغي الذي امتلكته الخزانة، ولا تزال في إنكلترا عقبة تواجه تنفيذ الكثير من المهام الضرورية. أمّا في التركيبة الإدارية الجديدة، فقد غدا وزير المالية مجرد موظف كبير مرؤوس.

المجلس الوزاري هو المشرّع المعتاد لجميع الأغراض العملية. ولقراراته قوة القانون، ولا تحتاج إلى توقيع من جانب الفوهرر، لأنه، على ما ذكرت صحيفة **فرانكفورتر تزايتونغ**، «غالبًا ما يمكث في مقره خارج العاصمة خلال الحرب» (١٠كانون الثاني/ يناير ١٩٤١). وينظم المجلس الوزاري جميع الشؤون المتصلة مباشرة أو مداورة بالدفاع عن الدولة. وهذا البند لا يحد، طبعًا، من مرجعيته على الإطلاق.

غير أن قرارات المجلس الوزاري لا تهتم، ولا يمكنها أن تهتم، بجميع التفاصيل، وفي العملية التشريعية العادية أو المبسطة تُترك التفاصيل للقرارات التنفيذية التي يصدرها الوزير الذي تقع هذه المسألة المخصوصة أو تلك ضمن ولايته المحددة. وتنطوي القرارات التنفيذية، التي يمكن أن تصدر لتنفيذ أو لتجاوز القوانين التشريعية الصادرة عن المجلس الوزاري، على قوة مماثلة أو على قوة أبعد منها مدى.

ومن الجائز لمفوضي الاقتصاد والإدارة والنائب العام لخطة السنوات الأربع أن يصدر، كلٌّ في مجاله الخاص ولكن بعد موافقة المفوضين الآخرين وموافقة رئيس القيادة العليا للقوات المسلحة، قرارات تنفيذية قد تخالف -وهذه هي الخطوة الجديدة- التشريعات القائمة. وهكذا يبدو أن سلطة المفوضين أوسع كثيرًا من سلطة البيروقراطية الوزارية التي تصوغ المراسيم التنفيذية. وقد غيّر المفوضون جراء ذلك أصول القانون الجزائي واجراءات القانون المدني.

ولكن حتى هذا التطور لا يُعتبر الأخير في عملية تركيز السلطة التشريعية؛ ففي كانون الثاني/ يناير ١٩٤١ أصدر الفوهرر مرسومًا يولي ماريشال الرايخ الصلاحية لأن يصدر بصورة مستقلة أي تشريعات أو قرارات إدارية يراها ضرورية للحماية من الغارات الجوية. ويذهب مرسوم التمكين هذا إلى أبعد ممّا ذهب إليه أي مرسوم معروف آخر.

وبذلك بات الفوهرر يتمتع بالسلطات التشريعية التالية:

– قراراته المباشرة، إمّا بصورة قانون، أمر *Verordnung*، وإمّا بصورة مرسوم *Erlass*. ويتزايد اللجوء إلى النوع الأخير كما في حالتي إدماج يوبن–مالمدي (Eupen-Malmedy) ومورسنيت (Moresnet) ضمن الرايخ، وكما في حالة تعيين مفوضين فدراليين للنروج وهولندا. ومن الأمثلة الأخرى تمديد خطة السنوات الأربع. غير أن النشاط التشريعي المباشر من جانب الفوهرر تناقص.

– القوانين التشريعية المبسطة التي تصدرها الحكومة، استنادًا إلى قانون الطوارئ الصادر سنة ١٩٣٣. وقد اطُّرح هذا فعليًا خلال الحرب.

– القوانين البرلمانية. لم تستعمل هذه منذ سنة ١٩٣٦، ولكن من الممكن بعثها مجددًا لغايات الدعاوة (البروباغندا) السياسية.

- الاستفتاء. وهو وسيلة أخرى من وسائل الدعاوة السياسية.

- السلطة التشريعية للمجلس الوزاري للدفاع عن الرايخ - المشرّع السوي.

- قرارات المفوضين الثلاثة، وبعضها قرارات تنفيذية لقوانين تشريعية صادرة عن المجلس الوزاري، وبعضها يتجاوز تلك القوانين. ويقع في هذه الفئة قرار سلطة مفوض خطة السنوات الأربع.

- سلطات ماريشال الرايخ التشريعية في المسائل المتعلقة بالحماية من الغارات الجوية.

- السلطات التشريعية المفوضة إلى الوزراء الفدراليين كلٍّ في مجال ولايته الخاصة، وذلك استنادًا إلى أذونات محددة، وكمية كبيرة، طبعًا، من التشريعات المفوضة الأخرى.

لم يتوقف تركيز السلطة السياسية عند القمة، بل امتد أيضًا ليطاول المستوى المناطقي؛ فقد قضى قرار صادر عن المجلس الوزاري في أول أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩ بتعيين ١٨ مفوضًا للدفاع القومي، يقيم كل منهم في مقار القيادات المناطقية الثماني عشر للقوات المسلحة. وهم الوكلاء التنفيذيون للمجلس الوزاري في المناطق. ومهمتهم هي توحيد الدفاع المدني. ليس لهم أي جهاز خاص بهم، بل عليهم أن يستعملوا الآليات الموجودة في حيازة رؤساء المناطق (في بروسيا)، والحكام الفدراليين، أو وزارات الدولة تبعًا للموقع الذي يوجد فيه مقر القيادة المناطقية للقوات المسلحة. ومفوضو الدفاع القومي هم المسؤولون الإداريون الأعلون في المناطق، والمخوّلون إصدار الأوامر لكل هيئة إدارية في منطقتهم إلّا إذا كانت معفاة من ذلك. أمّا نوابهم، الذين يقومون فعلًا وفي أكثر الأحيان بالعمل الفعلي، فهم رؤساء تلك الهيئات الإدارية التي يستعملها مفوضو الدفاع القومي للقيام بمهامهم. ويستجر هذا التنظيم تقويضًا تامًا للبنية التراتبية التقليدية للخدمة المدنية الألمانية ويشهد في الوقت نفسه على أن الحاجة إلى الفعالية الإدارية كانت موضع تقدير أعلى من التصورات والقيم التقليدية. من ذلك، أن مفوض الدفاع القومي رقم ١٢، لقيادة القوات المسلحة المرابطة في فيسبادن، يستعمل للقيام بنشاطه مكتب مساعد رئيس المنطقة في فيسبادن. ولذلك فإن نائبه هو، بحسب القانون، محافظ فيسبادن. غير أن هذا المحافظ يكون مرؤوسًا لرئيس المنطقة عادة، ولكن نظرًا إلى كونه نائبًا لمفوض الدفاع القومي، فهو يتزل في الواقع منزلة أعلى من ضابطه الأعلى منه رتبة.

واستنادًا إلى قرار آخر من قرارات المجلس الوزاري صادر في ٢٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩، يحق لمجالس الدفاع القومي أن تعيّن نوابًا خاصين في مناطق معيّنة.

وفي التاريخ نفسه شُكّلت ١٨ لجنة دفاع لمساعدة مفوضي الدفاع القومي. وقد ضمّت الحكام الفدراليين، وقياديي الحزب المحليين، ورؤساء المناطق، ورئيس وزراء الإقليم ووزرائه، وكبار قياديي الإس إس[٤٣]، والمحافظ، ورؤساء مكاتب التوظيف والعمل، وأمناء العمال، وسواهم من الرجال الذين يمكن الاستعانة بهم. كانت وظيفة هذه اللجان ذات طبيعة استشارية.

لهذا دفعت الحرب واقع الدولة التوتاليتارية إلى درجة الكمال؛ فالسلطة السياسية تقع حصريًا في أيدي المجلس الوزاري للدفاع عن الرايخ.

قبيل اندلاع الحرب مباشرة، أُلغي معظم القيود التي فرضتها المحاكم الإدارية؛ إذ جعل مرسوم صادر عن الفوهرر في ٢٨ آب/ أغسطس ١٩٣٩، تبسيط الإدارة أمر اليوم. فقد أُبطلت، تحت هذا العنوان المضلل، أكثر القيود التي تحد من تسلط الهيئات الإدارية. وأُلغي حق الاستئناف ثانية من الأصول الإجرائية الخاصة بالرايخ، والأقاليم، والبلديات، والمؤسسات العامة، واستعيض عن الاستئناف القضائي أمام المحاكم الإدارية بمجرد شكوى أمام

الهيئة الإدارية الأعلى من الأولى. ولا يجوز التقدم بهذا الاستئناف إلّا إذا كانت المحكمة الإدارية الدنيا تسمح بمثل هذه الخطوة.

صدر القرار الثاني المتعلق بتبسيط الإدارة في ٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٩، وأبطل ببساطة جميع المحاكم الإدارية الدنيا. كما كان قرار آخر صدر في ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩ قد أبطل أدنى الهيئات الإدارية القضائية في المقاطعات. وأصبحت التجمعات العامة مجرد أدوات للدولة بمقتضى مرسوم الفوهرر؛ إذ لم تعد تخضع لرقابتها فحسب، بل أضحت جزءًا لا يتجزأ من الجهاز الإداري. وأصبح من الممكن إغلاقها وفقًا لاستنساب السلطات الفدرالية، ولم يُستثن من هذه الإمكانية إلّا الحزب والمنظمات التابعة له.

أنشأ مرسوم ٣ نيسان/ أبريل ١٩٤١ محكمة إدارية فدرالية جديدة. وهي تدمج المحكمة الإدارية البروسية، والمحكمة الإدارية النمساوية سابقًا، والمحكمة التأديبية الفدرالية سابقًا، وما شابه. يعيّن الفوهرر أعضاء هذه المحكمة، ولكنهم يُنقلون إلى مناصب أخرى في نهاية كل سنة. ويجوز لوزير الداخلية أن يعيّن لفترات محددة أعضاء فوق العادة لمعالجة مسائل خاصة، وربما عيّن أشخاصًا خارجيين. فالمحكمة الإدارية الفدرالية الجديدة ليست إذًا هيئة مستقلة ولا يتمتع القضاة فيها بضمان استقلاليتهم. وهكذا، فإن سلطة المجلس الوزاري للدفاع عن الرايخ وهيئاته الدنيا، أي مجالس الدفاع القومي الثمانية عشر، كانت غير مقيدة في الواقع، وغير محدودة كليًا، وغير خاضعة لأي رقابة مؤسساتية.

توسّع واقع الدولة التوتاليتارية خلال الحرب الدائرة حاليًا إلى حد لم يعد من مجال بعده لمزيد من التوسع.

غير أن هذا الواقع لا يتطابق مع الأيديولوجيا؛ فقد رُفضت فكرة الدولة التوتاليتارية بقدر ما ازدادت السلطة السياسية للدولة.

الهوامش

1 Curzio Malaparte, *Coup d'Etat, the Technique of Revolution* (New York: E. P. Dutton and co., 1932).

٢ حركة سياسية مستلهمة من الدّين عُرفت خلال الحرب الأهلية في إنكلترا (١٦٤٢-١٦٤٨)، وشدّدت على حقوق الإنسان والديمقراطية، وسيادة الشعب والمساواة أمام القانون: «كل حكم يرتكز على موافقة الشعب الحرة» (المترجم).

٣ ثورة كرومويل وما رافقها من حرب أهلية (المترجم).

4 Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* 2nd ed. (München: Duncker and Humblot, 1926).

5 Hans Peter Ipsen, «Vom Begriff der Partei,» *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft,* vol. 100, no. 4 (1940), p. 490.

6 Ernst Rudolf Huber, «Bedeutungswandel der Grundrechte,» *Archiv für öffentliches Recht,* no. 23 (1932), pp. 1-98.

7 Franz Neumann, «Gegen ein Gesetz über Nachprüfung der Verfassungsmässigkeit von Reichsgesetzen,» *Die Gesellschaft,* no. 1 (1929), pp. 517-536.

8 Schmitt, *Die Hüter der Verfassung* (Tübingen: Mohr, 1931).

9 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen neu hrsg. von Carl Schmitt, Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; Heft 10 (München: Duncker and Humblot, 1932).

١٠ المصدر نفسه، ص ١٧.

١١ خير شاهد عليه الكتاب الممتاز الصغير: Otto Kirchheimer, *Weimar.. und was dann?: Entstehung und Gegenwart der Weimarer Verfassung,* Jungsozialistische Schriftenreihe (Berlin: Laub, 1930).

١٢ على سبيل المثال: Hermann Heller, *Rechtsstaat oder Diktatur?,* Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, 68 (Tübingen: Mohr, 1930), and Franz Neumann, *Koalitionsfreiheit und Reichsverfassung, die Stellung der Gewerkschaften im Verfassungssystem* (Berlin: C. Heymann, 1932).

١٣ لخّص هانز كيلسن نظريته في: Hans Kelsen, *Reine rechtslehre; einleitung in die rechtswissenschaftliche problematik* (Leipzig; Wien: F. Deuticke, 1934).

ومن العروض بالإنكليزية تجد: Charles H. Wilson, «The Basis of Kelsen›s Theory of Law,» *Politica,* no. 1 (1934), pp. 54-82, and H. Lauterpacht, «Kelsen's Pure Science of Law,» in: *Modern Theories of Law* (London: Oxford university press; H. Milford, 1933), pp. 105-138.

14 Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie,* 2nd ed. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1929), pp. 27-28.

١٥ مدرسة فلسفية عُرفت في فيينا في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، واستمرّت تحت اسم حلقة فيينا. قدمت ثلاث أطروحات أساسية هي: (١) كل مقال ذي دلالة يتكون إمّا من (أ) الصيغ الصورية المنطقية والرياضية وإمّا (ب) من القضايا الواقعية التي تصوغها العلوم؛ (٢) لا معنى لأي تأكيد يزعم أنه واقعي إلّا إذا كان من الممكن أن نعرف كيفية التثبت منه؛ (٣) التأكيدات الميتافيزيقية، ومن جملتها المقولات الدينية، لا تنتمي إلى أي من فئتي الأطروحة الأولى، وهي لذلك خالية من المعنى (المترجم).

16 Ernst Forsthoff, *Der totale Staat* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933), p. 29.

17 Otto Koellreutter: *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution,* Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart; 101 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1933), pp. 11-12; *Der deutsche Führerstaat* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934), and *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus* (Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, 1935).

18 Hans Gerber, *Staatsrechtliche Grundlinien des neuen Reiches,* Recht und staat in geschichte und gegenwart; 105 (Tübingen: Mohr, 1933), p. 15.

19 Ernst Rudolf Huber, «Die Totalität des völkischen Staates,» *Die Tat,* no. 36 (1934), pp. 30-41.

٢٠ أدلي بهذا الكلام في ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٣، وفق ما ورد في: Fritz Poetzsch-Heffter, Carl-Hermann Ule, and Carl Dernedde, «Vom deutschen Staatsleben,» *Jahrbuch des öffentlichen Rechts,* vol. 22 (1935), p. 125.

21 Axel Friedrichs, ed., *Die nationalsozialistische revolution, 1933,* Dokumente der deutschen politik; 1 (Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1935), pp. 59-61.

22 *Völkischer Beobachter* (4 July 1933).

23 *Völkischer Beobachter* (5 October 1933).

24 Wilhelm Frick, "Der Neubau des Deutschen Reiches," (Vortrag gehalten vor Offizieren der Reichswehr, Berlin, 15 November 1934, [n. d.]), p. 6.

25 Carl Schmitt, «Starker Staat und gesunde Wirtschaft: Ein Vortrag vor Wirtschaftsfuhrern,» *Volk und Reich,* no. 2 (1933), pp. 81-94.

26 Ernst Forsthoff, *Deutsche geschichte seit 1918 in dokumenten,* 2nd ed. (Stuttgart: A. Kröner, 1938), pp. 290-299.

27 Poetzsch-Heffter, Ule, and Dernedde, pp. 119-120.

٢٨ *Gleichschaltung*، محاولة مموهة بغلالة رقيقة للقضاء على الفردية عبر تشكيل منظمات مختلفة ذات عضوية إجبارية (المترجم).

29 Frick, p. 7.

30 *Life,* 29/4/1940.

٣١ نجد تحليلًا جيدًا للفصل بين السلطات في: Charles H. Wilson, «The Separation of Powers under Democracy and Fascism,» *Political Science Quarterly,* vol. 52, no. 4 (December 1937), pp. 481-504.

32 Frick, p. 7.

كان من المفترض أن ينتهي مفعول قانون التمكين في الأول من نيسان/ أبريل ١٩٣٧. وقد تم تمديده مرتين، وهو لا يزال ساري المفعول حتى ١٠ أيار/ مايو ١٩٤٣.

٣٣ حول موضوع جبهة هارتزبرغ ، انظر: Frederick L. Schuman, *The Nazi Dictatorship; a Study in Social Pathology and the Politics of Fascism,* 2nd ed. (New York: Knopf, 1936), p. 149.

34 Franz Albrecht Medicus, *Programm der Reichsregierung und Ermächtigungsgesetz,* Recht der nationalen Revolution; Heft 1 (Berlin: C. Heymann, 1933), p. 19.

35 Poetzsch-Heffter, Ule, and Dernedde, p. 63.

36 Huber, «Bedeutungswandel der Grundrechte,» p. 47.

٣٧ روّج لهذا التمييز: Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität* (München; Leipzig: Duncker and Humblot, 1932).

38 Huber, «Bedeutungswandel der Grundrechte,» p. 97.

39 Erich Becker, «Die Rechtsstellung der deutschen Länder in der Gegen-wart,» *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft,* vol. 97 (1937), pp. 462-498.

٤٠ التشديد مني. انظر: Poetzsch-Heffter, Ule, and Dernedde, pp. 53-54.

والاقتباس حري بالاهتمام أيضًا لأنه يسلّم بأن ممارسة السلطة الرئاسية خلال السنوات الأخيرة من جمهورية فايمار كانت غير دستورية.

41 Ernst Rudolph, "Das deutsche Staatsoberhaupt,» *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft,* vol. 95 (1935), pp. 202-229, esp. p. 204.

42 Carl Schmitt, *Das reichsstatthaltergesetz,* Das recht der nationalen revolution; Heft 3 (Berlin: C. Heymann, 1934).

٤٣ حرفيًا: Schutzstaffel سرية الحماية، وهي وحدة الحماية الشخصية الخاصة بهتلر (المترجم).

رشيد يلوح *

مختصر تاريخ العدالة

الكتاب : مختصر تاريخ العدالة
الكاتب : ديفيد جونستون
ترجمة : مصطفى ناصر
مكان النشر : الكويت
تاريخ النشر : ٢٠١٢
الناشر : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
عدد الصفحات: ٣١٠

تأتي ترجمة كتاب **مختصر تاريخ العدالة** *(Brief History of Justice)* للباحث الأميركي ديفيد جونستون[١]، ضمن السياق العربي الجديد بعد سنة ٢٠١١؛ إذ وجد المترجم مصطفى ناصر في الكتاب مساهمة نظرية في الإجابة عن سؤال «العدالة» الذي أضحى سؤال المرحلة عند الشعوب العربية.

أجمل المؤلف جونستون دوافع تأليفه للكتاب برغبته في وضع خريطة مختصرة ودقيقة للأفكار الأساسية التي لها صلة بالعدالة[٢]، إضافة إلى سعيه للمساهمة في ابتكار أفكار عن العدالة انطلاقًا من «رسم صورة للعدالة تركز على طبيعة علاقات البشر، وفي وسعها أن تؤدي دورًا مؤثّرًا في إعادة صياغة أفكارنا»[٣]، وذلك عبر عرض لتاريخ نظرية العدالة منذ البابليين واليونانيين حتى العصر الحديث، ومن خلال تناول جهود أهم الفلاسفة الذين أسست نظرياتهم لمفهوم العدالة، مثل أفلاطون وأرسطو، مرورًا بتوماس هوبز في القرن السابع عشر، وصولًا الى آراء أدم سميث وبيكاريا وبنثام وجون ستِوارت مِل، ثم الفيلسوف إمانويل كانط. في حين بقيت التجربة الإسلامية غائبة عن مضمون الكتاب.

* باحث مساعد في المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، سكرتير تحرير تبيّن.

قدَّم المؤلف مضامين كتابه عبر تمهيد، وثمانية فصول، وخاتمة. ناقش في التمهيد العلاقة بين النموذج المعياري (Normative) للعدالة والإحساس الإنساني بها، وكيف أن قصة العدالة بدأت منذ اللحظة التي امتلك فيها الإنسان القدرة على الإحساس بالعدل. أمّا فصول الكتاب، فجاءت متتالية تحت العناوين التالية: البيئة الاجتماعية للعدالة؛ الغائية والوصاية في «جمهورية» أفلاطون؛ نظرية أرسطو في العدالة؛ من الطبيعة إلى الصنعة: من أرسطو إلى هوبز؛ ظهور مذهب المنفعة؛ نظرية إيمانويل كانط في العدالة؛ فكرة العدالة الاجتماعية؛ العدالة بوصفها إنصافًا. وختم جونستون كتابه بمحور عنوانه: من العدالة الاجتماعية إلى العدالة العالمية.

سنحاول مراجعة الكتاب من خلال مستويين: المستوى **الأول** يتناول نقاشًا في الرؤية التصورية المؤطرة لمقاربة المؤلِّف، والمستوى **الثاني** يعالج منهج المؤلِّف في كتابته لهذا المختصر. بينما ستتكفل الخاتمة بتكثيف الخلاصة والاستنتاجات.

العدالة بين الفهم والمفهوم

جاء في **لسان العرب** أن الفَهْم هو معرفتك الشيء بالقلب، وفَهِمْت الشيء: عَقَلْتُه وعرَفْته(٤). ويعتقد إدغار موران أن الفهم حقل «واسع وسع المعرفة الإنسانية، لأن كل ما يتم من طريق التماثل والتصورات ذو طبيعة فهمية، بيد أن التطورات الأصلية للفهم في المجال النفسي يحركها الإسقاط/ والمماهاة وتتمحور حول العلاقات والأوضاع البشرية»(٥). وبخصوص المفهوم، ورد في **الموسوعة الفلسفية** أن المفاهيم هي عادة تلك الوسائط التي تربط العقل بالعالم، وهي أفكار وأدوات يمكننا من خلالها تصنيف الأشياء(٦). وتُعَرِّف **موسوعة لالاند الفلسفية** مدخل «مفهوم» على أنّه فكرة بوصفها مجردة وعامة، أو على الأقل قابلة للتعميم(٧).

وقد برز هذا الفارق بين الفهم والمفهوم بشكل واضح في عمل جونستون ضمن كتابه، وتجلّى عبر مسارين أساسين، **الأول** هو تلك التحولات التي لحقت الفهم البشري للعدالة، في أسسه وأهدافه، و**الثاني** هو التطوّرات التي عرفها مفهوم العدالة من حيث هو نتيجة مباشرة للفهم، وهنا نتحدث بشكل دقيق عن المحصول الذهني الذي أنتجه النشاط العقلي وهو ينظر في «العدالة» ضمن بيئة اجتماعية وتاريخية معيّنة.

في فهم العدالة

في المسار الأول، يعتقد جونستون أن الفهم البشري لموضوع «العدالة» ظل خاضعًا لتأثير البيئة الاجتماعية منذ بدء التاريخ، أو على الأقل منذ بدء التدوين؛ فـ«إذا كان التصوّر السائد عن العدالة وسط مجتمع معيّن يستند إلى التبادل غير المتوازن بين أفراد غير متساوين، وإذا كانت حالات التفاوت بين أفراد المجتمع تستند إلى مكانتهم ومواقعهم ضمن النظام الاجتماعي، عندئذ سوف تقود التغيّرات التي تطرأ على ذلك النظام، أو البيئة الاجتماعية، إلى تغيّرات في الأفكار المتداولة عن العدالة، والتي تحظى بالقبول والتأييد في ذلك المجتمع، وبشكل مماثل، إذا كانت بيئة مجتمع معيّن، أو التصور السائد عن تلك البيئة الذي يشترك في تقبّله كل أفراده، تختلف جذريًا عن تصور البيئة في مجتمع آخر، فينبغي أن نتوقع وجود اختلاف في هذين المجتمعين بشأن الأفكار السائدة عن العدالة أيضًا»(٨).

يعيدنا هذا التفسير إلى نقاش الفكر والواقع، وعلاقة كل واحد منهما بالآخر. ويبدو أن الكاتب ينسجم هنا مع الماركسية في موقفها من هذه العلاقة، فهي التي ترى بأسبقية الواقع على الفكر، وبتعبير آخر، أسبقية البنى الاجتماعية المادية على البنى العقلية المعنوية. يقول ستالين: «حياة المجتمع المادية، أو وجود المجتمع هو أيضًا العنصر الأول، أمّا حياة المجتمع العقلية، فهي عنصر ثان مشتق، وإن حياة المجتمع المادية هي موضوع موجود بصورة مستقلة عن إرادة

الإنسان، أمّا حياة المجتمع العقلية، فهي انعكاس هذا الواقع الموضوعي»[٩].

تعرّض موقف الماركسية القائل بأسبقية الواقع على الفكر لكثير من النقد، لذلك نفضّل عدم الدخول في تفاصيل مناقشته، في حين سنتوقف قليلًا مع مقاربة جونستون لفهم «العدالة»، في ضوء هذا المعطى.

قبل أن يقول جونستون بخضوع فهم الناس للعدالة لتأثير البيئة المجتمعية، فإنه بالضرورة يفترض انفصالًا بين الفهم والبيئة المجتمعية، ودليله على ذلك ما لاحظه من تغيّر للفهم يوازيه تغيّر ظروف البيئة المجتمعية. يقول جونستون: «إن تاريخ الأفكار المتداولة عن العدالة، في جانب كبير منه، هو تاريخ التغيّرات التي تحصل في الطريقة التي تفهم بها بيئة المجتمعات»[١٠]، وهذا تصوّر يفترض منا التسليم مسبقًا بالطبيعة المادية للفهم والإدراك البشري، أي إن ما ينطبق على المجتمعات من تحولات تبدو مادية في عمومها، ينطبق أيضًا وبالضرورة على الذهن البشري، وهذا في اعتقادنا غير صحيح، لعدة أسباب، أهمها أن الفارق شاسع بين القوى العقلية الإدراكية البشرية، والبنى الاجتماعية المادية في ظاهرها، فالأولى فردية ذاتية، غير مقيدة وغير محسوسة، لا تنضبط بأي شكل من الأشكال لمقاييس المادة وأبعادها، بينما الثانية جماعية وغير ذاتية، ومحسوسة، وينضبط جزء مهمٌ منها لمقاييس المادة وأبعادها.

ومن المستبعد جدًا أن يكون فهم الناس للعدالة قد خضع بشكل ميكانيكي وشرطي لتأثير البيئة الاجتماعية، بدليل بروز أفكار مختلفة بشأن العدالة في مرحلة تاريخية واحدة، وفي بيئة اجتماعية واحدة، وبدليل تضحية مفكرين وأتباع مذاهب شتّى بأنفسهم وما يملكونه من رأس مال رمزي ومادي، من أجل إقرار العدالة. هنا، ستبدو العدالة منفصلة عن المجتمع ومتصلة به في الآن ذاته؛ منفصلة لأنها ليست صنيعة المجتمع وحده، ومتصلة لأن وجود المجتمع من لوازم العدالة الإنسانية، وهي ضرورية لاستمرار هذا المجتمع وسعادته.

إن الاستناد إلى رؤية فاصلة بين الفكر والواقع هو الذي أدى بالكاتب إلى هذا التصور للفهم البشري، ذلك أن «صورة العالم التي يُحيِّد فيها المُلاحِظُ، بله الجانب النفسي، هي صورة غير متكاملة، ولا تنسجم إلّا مع المظهر السطحي والأوّلي للعالم، ذلك المظهر البسيط الذي ينسجم مع ملاحظات الإنسان البسيط، إنها صورة غير متكاملة، لكنها واقعية، لأنها جزء من الواقع وليست كل الواقع، وإذا أريد تعميمها حينئذ فقط تكون خاطئة وغير واقع»[١١].

نعتقد أنه ينبغي مقاربة الفهم البشري للعدالة خارج ثنائية الفصل أو الوصل بين الفكر والواقع، باعتبار وجود فهم العدالة وتفاعله داخل فضاء زماني ومكاني واحد، وخضوعه لصيرورة التطور، والتأثير والتأثر. هناك حالة وسطية بين الفصل والوصل مع الواقع الاجتماعي والتاريخي في فهم الإنسان للعدالة؛ حالة لامادية ذات خصائص فيزيائية، وهي الخاصية التي تميّز ماهية «الفهم» نفسها، باعتبارها حالة تداخل بين ما هو فيزيائي دماغي وما هو روحي ونفسي[١٢]، بمعنى أن فهم «فهم العدالة» ينبغي أن يمر عبر قناة يتوازى فيها التعليل السببي الذي يقوم عليه العلم الدقيق، والإدراك الشعوري الإنساني الذي يجعل الإنسان في عمق العملية.

في مفهوم العدالة

إذا كان جونستون قد حاول تفسير فهم البشرية للعدالة في المسار الأول من كتابه، فإنه حاول بشكل مرتبط ومتداخل أن يبرز نتاج هذا الفهم وطبيعته وتطوراته في المسار الثاني، ويرتكز عمله في هذا المسار بالأساس على منهج التحليل التاريخي، مع تسجيل بعض الملاحظات والاستنتاجات النقدية.

أوضح جونستون منذ البداية أن تتبعه لتاريخ العدالة هو تتبع لتاريخ التفكير في العدالة، وميّز بين مرحلتين من هذا التاريخ، مرحلة تبدأ من النصف الأول للتاريخ المدوّن، ومن بعدها مرحلة بدأت مع أعمال فلاسفة اليونان، حيث الاتجاه نحو الأفكار الأكثر

منهجية عن العدالة[١٣]. يقول أمارتيا سِن إن متطلبات نظرية العدالة تشتمل «على إعمال العقل في تحليل العدل والظلم، وقد حاول الذين كتبوا في العدالة، على مدى مئات السنين، في مختلف أرجاء العالم، تقديم أساس فكري للانتقال من الإحساس العام بالظلم إلى التحليل الفكري الدقيق له، ومن ثم إلى تحليل طرق إعلاء العدل، ولتقاليد التفكير في العدل والظلم تاريخ طويل -ومدهش- في العالم أجمع»[١٤].

ويعترف جونستون بعجز العلماء عن تحديد أصول قدرتين صاحبتا وجود الإنسان: قدرته على اللغة، وقدرته على الإحساس بالعدالة، لذلك فهو يعتمد على أقدم ما وصل إلينا من سجلات قديمة تدوّن نوعًا من التطور في شعور الإنسان بالعدالة[١٥]. ويقصد هنا ما وصل عن تجارب السومريين والأكديين والبابليين والأشوريين في بلاد وادي الرافدين القديمة، إذ وصلت مجاميع من القوانين يعود تاريخها إلى أواخر الألفية الثالثة، وأوائل الألفية الثانية قبل الميلاد[١٦]. وهو يستمر في عرضه التاريخي لتلك الأفكار حتى القرن العشرين ويترك مساحة لتوقّعاته بخصوص تطوّرات مفهوم «العدالة» المستقبلي، بعد أن وقف عند أهم محطات مفاهيم «العدالة» التي تناقلها مسار القرون الطويل.

إن الملاحظة الأهم التي نسجّلها هنا هي التي ترصد تعامل جونستون مع مفهوم «العدالة» باعتباره أداة، وعلى هذا الأساس تَتَبّع تاريخ سيرورة ذلك «المفهوم» في الفكر البشري، فوجد أنه يتحول، ويخضع لتأثير البيئة وموازين المصلحة والتبادلات بين الأطراف؛ إذ يبدو هذا التعامل الأداتي واضحًا في أكثر من محور وفقرة، فهو يقول في الصفحة ١٥ من الكتاب: «... فكرة العدالة ماهي إلّا أداة اخترعها البشر وقاموا بتحسينها وتشذيبها، ولكن هذه الأداة، مثلها مثل غيرها من الأدوات، لا تتسم بمرونة لانهائية، ولا يمكن إعادة تشكيلها بما يتماشى مع رغبات الإنسان، على الأقل ليس إذا أردنا لها أن تؤدي نوع الوظيفة التي وجدت فكرة العدالة بالأصل لكي تؤديها».

يتكرر هذا الاعتقاد عند الكاتب بتعبير آخر، في الصفحة ٢٦٨، إذ يقول: «.. فهي أداة تم اختراعها وتعديلها مرارًا وتكرارًا من قِبل البشر، كثير من البشر الذين تُعتبر مساهماتهم في صياغة أو التعبير عن مفهوم العدالة حصيلة عرضية من الأفكار والممارسات التي تهدف في حقيقتها إلى أغراض أخرى».

ويثير التصوّر الأداتي للعدالة عند جونستون أسئلة خلافية لسببين: **الأول** هو أن «العدالة» في طبيعتها الأولية هي تكوين عقلي شعوري مرتبط بالوجود الإنساني، وعلى هذا الأساس يصعب التعامل معها كأداة مفهومية مجردة تم اختراعها وخضعت للتعديل كأي قطعة غيار في أي مصنع. السبب **الثاني** هو أن للعدالة تجليات أخرى غير بشرية، يمكن ملاحظتها في الكثير من العناصر الكونية المحيطة بنا، في عالم النباتات، والحيوانات، وعالم الكواكب والنجوم، هناك نوع من «العدالة» يحكم حياة وحركة هذه الموجودات، ونحن نشعر بهذه العدالة، ونثق بها، ونستطيع تقويمها. وعليه، يكون أي تصوّر يحصر العدالة في العلاقات الاجتماعية فقط، تصوّرًا قاصرًا.

من الواضح أن تأثر المؤلف بالتصوّر المادي للفهم البشري أدى به إلى التعامل الأداتي مع مفهوم «العدالة»، ويجد هذا المنهج جذوره عمومًا في التراث الفكري والفلسفي الغربي، الذي رَاكَمَ على مدى قرون طوال جملة نقاشات عقلية بشأن مفاهيم مركزية، وكانت مساهمة عصر التنوير الأوروبي كبيرة جدًا في هذا النقاش، خاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حين ساهم نمط الإنتاج الصناعي الجديد في تكريس توجّه عقلي يرغب في الإمساك بالمفاهيم واستخدامها كأدوات محسوسة، تمامًا كما تُستخدم الآلات في المعامل والمختبرات. ويرجع هذا الوضع بالأساس إلى تأثير النظريات الطبيعية والفيزيائية على العلوم الإنسانية، حيث ذهب التجريب العلمي في اتجاه صوغ الدراسات الإنسانية على غرار العلوم الطبيعية، وهو ما جعلنا في النهاية أمام نوع من الضياع العقلي والعقم العلمي[١٧]. ويمكن القول بصفة عامة إن الفكر العلمي، وكذا

الفكر الفلسفي، قد بقي، طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر داخل بنيان الفيزيائي إسحاق نيوتن، إلى درجة أن النظريات التي ظهرت خلال المدة المذكورة، لم تكن تُقبَل، أو على الأقل لم يكن يُنظر إليها بعين الارتياح، إلّا إذا كانت مندرجة في النظام العام الذي أقامه صاحب نظرية الجاذبية(١٨). وعلى الرغم من وعي نخب من العلماء والباحثين في الغرب بهذا الاستلاب المنهجي للعلوم المادية ضد العلوم الإنسانية، فإنهم لم يستطيعوا التخلص الكلي من تبعاته وآثاره.

لقد أدّى التوظيف الأداتي للمفاهيم في التراث النظري الغربي إلى نشوء ثقافة غربية تتعامل مع الوعي الإنساني بمنهج لا يخلو من التسطيح والتبسيط. وفي هذا السياق، يندرج تعامل الكثير من الأعمال النظرية في مجالي العلوم السياسية والاجتماعية مع مفهوم العدالة، حيث نلاحظ استخدام العدالة كأداة بمفاهيم متعددة، وبحسب ظروف زمانية ومكانية متفرقة. وقد برزت بوضوح نتائج هذا الاختيار المنهجي في وقت مبكر مع التوسع الإمبريالي الغربي منذ القرن التاسع عشر، واستمر حتى اليوم، حيث يثبت واقع الحوادث في الساحة الدولية اليوم أن مفهوم «العدالة» في الثقافة السياسية الغربية يبيح ارتكاب الكثير من المظالم والتجاوزات في حق الشعوب والدول الأخرى، كما يبيح ارتكاب تجاوزات خطِرة في حق البيئة الطبيعية.

على المستوى السياسي والاجتماعي، تشكّل فلسطين نموذجًا حيًّا وصارخًا في هذا الشأن. لقد أغمضت «العدالة» الغربية الأداتية عينيها عن جميع أنواع الظلم الصهيوني، بل ألبست الاغتصاب والقهر لبوس الشرعية، فمنذ ٩٦ سنة والعالم يشهد سلوك هذه العدالة التي تعطي الحق للمغتصب، ولا تهتم بالضحية. نستطيع أن نلمس هنا بوضوح كبير درجة التحوّل والازدواجية في مفهوم العدالة الغربية الذي يتبدل بحسب الأغراض والمصالح. قد تكون هذه «العدالة» مقنعة للفكر الغربي، لكنها لم ولن تكون مقنعة تمامًا للضمير الإنساني، الذي يمثّل الفهم الأزلي والكوني لمعنى «العدالة».

لا نريد أن نمضي بعيدًا في استعراض باقي الأمثلة، ومنها إصرار القوى الاستعمارية القديمة على عدم الاعتذار للشعوب التي استعمرتها وألحقت بها الأضرار، وصولًا إلى كارثة احتلال العراق وتدميره، وإصرار بعض الدول الكبرى على تدمير شبكة الأوزون، واستنزاف الغابات والبحار، وامتلاك الكثير من الدول للقنابل النووية التي تكفي إبادة الحياة من كوكبنا، إذ يبرر الكثيرون في الغرب هذه الأعمال غير العادلة، ويعتبرونها عادلة تمامًا بحسب مفهوم «العدالة» كما تصنعه القوة المادية والاستهلاكية.

العدالة الإسلامية: الغائب الحاضر

أرجع المؤلف سبب تركيزه على الأفكار الغربية في موضوع العدالة إلى ضيق المجال المتاح لدراسته، فإلى أي حد يمكن تفهّم هذا العذر لتبرير تجاهل تجربة الحضارة الإسلامية ومساهماتها في فكرة العدالة؟

ركّز جونستون جهده على تتبّع فكرة العدالة عند البابليين والأشوريين والعبرانيين واليونانيين، كي ينتقل مباشرة إلى عصر النهضة الأوروبية، ليربط مكتسبات الفكر الغربي عن العدالة مباشرة بالمنبع اليوناني، فهل تستقيم هذه القراءة معرفيًا ومنهجيًا؟

لم تقم فكرة العدالة في الإسلام على عدم، كما أنها لم تنطلق من فراغ، بل هي استمرار وتعزيز لمفهوم العدالة الإنسانية كما عرفته البشرية قبل ظهور الإسلام، إلّا أن هذه «الفكرة» اكتسبت في الفضاء الإسلامي خاصيات جديدة نابعة في الأساس من تعاليم القرآن الكريم والممارسة النبوية، وهي خاصيات: الألوهية والإنسانية والكونية، ووردت بألفاظ وصور متعددة، منها: «العدل»، «القسط»، «الميزان». في سورة النحل مثلًا جاء الأمر الإلهي

رابطًا بين العدالة والاندماج الاجتماعي، في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾(١٩). وفي سورة الرحمان نلاحظ البُعد الكوني للعدالة: ﴿**وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ**﴾(٢٠). فالقرآن ينظر إلى العدالة على أنها قضية إنسانية تعلو «فوق كل أشكال التحيّز، فالله هو إله كل الناس، وليس إلهًا لجماعة معيّنة أو شعب معيّن، والعدل مطلوب لكلٍّ الناس من حيث المبدأ من دون استثناء (...) والإسلام يذكّرنا بأن العدل قيمة مطلقة، ويحثّنا على الوقوف بجانبه في كل مكان، وفقط من أجل تحقيق أهداف خاصة، فالعدوان في المفهوم القرآني ليس فقط هو العدوان على حقوق الآخرين، بل يشمل أيضًا العدوان الذي يرتكبه المرء في حق نفسه»(٢١).

وقد كانت فكرة العدالة موضوعًا لاشتغال مدارس وتيارت كلامية إسلامية، وانقسم البحث في مفهوم العدالة عند المتكلمين بين محورين أساسين، هما **أولًا**: قضية الجبر والاختيار، و**ثانيًا**: سؤال الماهية العقلية أو الشرعية للتحسين والتقبيح. وقام الخلاف بين العلماء في هذا الإطار حول حق الله باعتباره خالقًا، وحق الإنسان باعتباره مسؤولًا(٢٢).

ويُعتبر مطلب العدالة محورًا أساسًا في التجربة السياسية والاجتماعية الإسلامية، حيث قامت ثورات، وسقطت دول، وتشكّلت إمارات، بفعل تأثير فكرة العدالة.

على الرغم من الإخفاقات القاتلة التي عرفتها العدالة في تاريخ المسلمين، نجحت التجربة الإسلامية في تحقيق نماذج استثنائية نقلت فكرة العدالة من مستواها النظري إلى واقع الممارسة. وقد ساعد البُعد الإلهي الأخروي للعدالة في الإسلام على هذا الانتقال، فالأفراد والمجتمعات يطلبون العدالة ويحاولون تحقيقها ليس فقط لمنافعها الدنيوية، ولكن أيضًا لما يبتغونه من أجر عند الله.

وقد قدَّم الإسلام فكرة العدالة في تجلياتها السياسية والاجتماعية على العمل التعبّدي المحض، حيث تم تقديم حق الناس على حق الله، وفي الحديث النبوي جاء: «يوم من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة، وحد يقام في الأرض بحقه أزكى فيها من مطر أربعين يومًا»(٢٣). وفي هذا الإطار، يجد الأصفهاني في مفهوم «الإحسان» القرآني مستوى عاليًا من طلب العدالة الإنسانية، حيث رأى في قوله تعالى «إن الله يأمر بالعدل والإحسان» تقديمًا للإحسان على العدل، لأن العدل يعطي ما عليه ويأخذ ما له، أمّا الإحسان فهو أن يعطي أكثر ممّا يأخذ(٢٤)، والإحسان مفردة قرآنية متعددة المعاني، ومن أهم معانيها الإتقان ونفع الناس، وهما، بلا شك، من لوازم مفهوم العدالة.

لقد كان الكسب الإسلامي النظري والعملي بخصوص فكرة العدالة، موضع اكتشاف واهتمام مجتمع ومؤسسي النهضة الإنسية في أوروبا القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حيث اشتغل الرحالة والتجار الأوربيون بتسجيل مشاهداتهم عن العالم الإسلامي وكيفية تدبيره لقضية العدالة، كما كان المترجمون ينقلون النصوص من العربية إلى اللغات الأوروبية، ويعززون بذلك الانفتاح الأوروبي على فكرة العدل ومشتقاتها في الفضاء الثقافي الإسلامي. ومن هذا المنطلق يُعتبر التراث الأوروبي الفكري والعلمي، وبشكل كبير، هو «ما انتهت إليه خلاصة التراثات الأخرى، وهو ما يحمل التعزيز القطعي المتواصل لأسطورة الغرب على نسيانه، ومن المؤكد أن هذا التراث الأوروبي كان ليكون تراثًا استثنائيًا، لو لم ينغمس في نرجسية منغلقة على نفسه بهذا الشكل»(٢٥).

ومن الواضح أن تجاهل المؤلف للمساهمة العربية الإسلامية لا يخرج عن عموم ما يطبع أعمال الكتّاب الغربيين المتأثرين بوهم المركزية الغربية، وهي المعضلة التي ألحقت الكثير من الضرر بجهود وأبحاث أكاديمية، ادّعت الموضوعية والعلمية، لكنها لم تستطع التحرر من عقدة الذات، حيث بلغ استعلاء أوروبا أقصى درجاته، فـ«أعلنت دون حرج

أن فكرها هو الفكر، وطفق منظّروها يعيدون كتابة تاريخ الإنسانية انطلاقًا من طموحاتهم المتمثّلة في مزيد من السيطرة على العالم، وهكذا أصبح ظهور العقلانية اليونانية في نظر هؤلاء المنظّرين يؤرخ لانطلاق العقلانية الغربية (...) وعند معاينة تطور الفكر والعقلانية عبر التاريخ يتم تهميش الدور الحضاري الإسلامي، أو يُنظر إليه أحيانًا كترجمة محرّفة ومشوّهة للعقلانية اليونانية المنظور إليها كأصلٍ أول للعقل، وللعقل الغربي بالذات»[٢٦].

إن تجاهل جونستون للمساهمة العربية الإسلامية في تاريخ العدالة يعكس جانبًا من الخلل الذهني الغربي في نظره إلى التاريخ، وفي رؤيته للعالم. ويسمي جي. م. بلاوث هذا العطب بـ «نفق الزمن»، ويشرحه قائلًا: «إن جدران هذا النفق هي الحدود المكانية لأوروبا الكبرى، إن التاريخ هو محاولة النظر للوراء من خلال نفق الزمن الأوروبي (...) في التاريخ النفقي تم تجاهل الشكل القديم للعالم غير الأوروبي، فقد خصصت المقررات الدراسية والأطالس صفحات قليلة للمناطق خارج أوربا الكبرى..»[٢٧]. هذا العطب كرّس في الفكر الغربي انحرافًا يقوم على مفهوم «الآخر»، أو الآخر كما يراه الغرب، حيث راكمت الثقافة الغربية طوال القرون الماضية رصيدًا مُهمًّا من الأفكار والمفاهيم المركزية عن العالم غير الأوروبي، في ما يشبه صناعة الوهم والخيال، وقد كان للعالم العربي والإسلامي الحظ الأوفر من منتوجات هذه الصناعة. وهنا، يقف جورج قرم متسائلًا: «ما هو هذا الشرق الذي كان للغرب أن ابتدعه ليضمن بناء أفضل لهويته على حطام وركام التنوع البشري العظيم والمدهش في أوروبا، وعلى الفيض الخلاق، وعلى الغزارة والحيوية الفكرية التعددية التي عرفتها الشعوب الأوروبية منذ القرن الخامس عشر؟ لقد أصبح الشرق ضرورة يستحيل تفاديها أو تجاهلها في الخطاب الأسطوري الغربي، الذي أقبل عليها لكي يرتقي بنيانه مكتسبًا المصداقية، ممّا يسمح له بالاستيلاء على النفوس والاستحواذ على العقول»[٢٨].

برز التأثير الخطِر للمركزية الغربية في الفضاء العربي الإسلامي عندما أصبح جزء كبير من النخب العربية عالة على محصولات الغرب الفلسفية التي قادت بجماعة من المثقفين والمفكرين إلى منهج تقليدي منغلق يدور في فلك الغرب، وهو ما يحرم الثقافة العربية عنصر التجديد والإبداع، ويقلل فرص التعددية في الفكر الإنساني.

كيف يصدّق العقل العربي أن تاريخ العدالة في الفكر الإنساني غير معني بمساهمة الحضارة العربية الإسلامية؟ وكيف سيكون العقل العربي منسجمًا مع ذاته وهو يستهلك مثل هذه القراءات المتعسفة لتاريخ الفكر الإنساني؟

إن مثل هذه الانتكاسات الكبرى في المنهجية الغربية هي التي دعت مفكرين أمثال جورج قرم إلى الشك في مستقبل الحضارة الغربية، وقدرتها على إدارة التعددية الإنسانية. يقول قرم: «.. من هنا الضرورة القصوى في السير نحو انفتاح فكري أوسع، وإعادة قراءة نقدية لكبار الأدباء والفلاسفة والمؤرخين الذين صاغوا وعيًا غربيًا، بالإضافة إلى ضرورة إدراك التاريخ البشري بمنح مكانتها الصحيحة للحضارات الأخرى، ولما قدمته في تاريخ الإنسانية، هكذا ستتمكن من إعادة النظر في (استثنائية) التاريخ الأوروبي عندما نضعها في سياق الألفيات الطويلة من تاريخ الإنسان»[٢٩].

خلاصة وخاتمة

عرض مؤلف **مختصر تاريخ العدالة** جانبًا من فكرة العدالة كما تبدو بحسب الرؤية الغربية، وهو ما ألحق بجهده نقصًا فادحًا. وقد أوضحنا أن هذا النقص يطاول المستويين التصوري والمنهجي، حيث يبدو الخلل واضحًا في تصوّر جونستون لفهم العدالة ومفهوم العدالة، تمامًا كما يُلحق الضررَ البالغ بالكتاب قفزُه على مساهمة الحضارة العربية الإسلامية.

إن مراجعة الكتاب وتقويمه من داخل دائرة ثقافية مغايرة للدائرة الغربية سيكشفان لا محالة أعطاله، لكن سيبقى على كل حال منسجمًا مع معطيات بيئته الثقافية، حيث سيطرة نظرية المركزية، وتراجع العلوم الإنسانية لمصلحة العلوم الطبيعية، واستحواذ النمط الاستهلاكي والمادي على مجالات الحياة والفكر. وللإنصاف، يبقى جهد الفلسفة الغربية مشهودًا في مجال التنظير لمفهوم «العدالة»، بينما تبقى الحاجة ملحة إلى نظرية لهذا المفهوم تكون عربية معاصرة ومتكاملة.

ختامًا، إن يقظة الشعوب العربية الأخيرة لا يمكنها أن تجد أجوبتها الكاملة والناجعة إلّا باستنادها إلى مؤهلاتها الذاتية، نظرًا وعملًا؛ فالتحوّلات الإنسانية الكبرى كانت نابعة من مقوّمات الذات، لذلك كانت الثورة الثقافية والعقلية شرطًا من شروط نجاح الثورات. وعليه، نعتقد أن استفادة النخب العربية من الكسب الغربي وغير الغربي في نهضتها ينبغي أن يكون ضمن تصوّر نسبي ومرن، يجعل مستقبل العقل العربي مفتوحًا على الإبداع والتعددية، وغير مرتهن لسقف معيّن، أكان في الماضي أم في الحاضر.

الهوامش

١ ديفيد جونستون (David Chambliss Johnston) أستاذ العلوم السياسية في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأميركية، ومدير جمعية الزملاء في العلوم الإنسانية في الجامعة نفسها. تشمل اهتماماته البحثية نظريات العدالة، والتقاليد الليبرالية النظرية، وتاريخ الفكر السياسي.

٢ ديفيد جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ ٣٨٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢)، ص ١٤.

٣ المصدر نفسه، ص ١٤.

٤ أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، حقّقه وعلّق عليه ووضع حواشيه عامر أحمد حيدر؛ راجعه عبد المنعم خليل إبراهيم، ١٥ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩)، ج ١٢، ص ٥٣٩.

٥ إدغار موران، **المنهج؛ معرفة المعرفة: أنثروبولوجيا المعرفة**، ترجمة جمال شحيد، ج ٣ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢)، ص ٢٢٠.

6 Donald M. Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy,* 10 vols., 2nd ed. (Detroit : Thomson Gale; Macmillan Reference USA, 2006), vol. 2: Cabanis-Destutt de Tracy, p. 414.

٧ أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل؛ أشرف عليه أحمد عويدات (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠٨)، ص ١٩٤.

٨ جونستون، ص ٥٤.

٩ جوزيف ستالين، **المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية**، (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٥٤.

١٠ جونستون، ص ٥٤.

١١ صلاح فليفل الجابري، **فلسفة العقل: التكامل العلمي والميتافيزيقي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٢)، ص ٣٤-٣٥.

١٢ المصدر نفسه، ص ٦١-٦٢.

١٣ جونستون، ص ٥٤.

١٤ أمارتيا سن، **فكرة العدالة**، نقله إلى العربية مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٠)، ص ٤٠.

١٥ جونستون، ص ٢٦.

١٦ المصدر نفسه، ص ٢٨.

١٧ علي عبد المعطي محمد، **رؤية معاصرة في علم المناهج**، (الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)، ص ٣٢١-٣٢٢.

١٨ محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الإيبستيمولوجيا المعاصرة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ج ٢، ص ٤٥.

١٩ **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

٢٠ المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآيات ٧-٩.

٢١ فتحي السيد عبده أبو سيد أحمد، **الإسلام والعدالة الاجتماعية: رؤية اجتماعية في الأحكام الشرعية** (الإسكندرية، مصر: مؤسسة شباب الجامعة، ٢٠٠٩)، ص ٣٥.

٢٢ المصدر نفسه، ص ٤٨.

٢٣ محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ٣٠ ج في ١٥ مج (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج ١٤، ص ٢٥٩.

٢٤ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ١١٩.

٢٥ جورج قرم، **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ترجمة رلى ذبيان؛ مراجعة وتدقيق المؤلف (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ٤٢٣.

٢٦ كمال عبد اللطيف، «نقد المركزية الثقافية الغربية،» **العربي** (الكويت)، العدد ٤٣٩ (حزيران/ يونيو ١٩٩٥).

٢٧ جي. إم. بلاوت، **نموذج المستعمر للعالم: الانتشار الجغرافي وتاريخ المركزية الأوروبية**، ترجمة هبة الشايب؛ مراجعة فيصل يونس، المشروع القومي للترجمة؛ ١٤١٠ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠)، ص ٢٠- ٢١.

٢٨ قرم، ص ٥٦.

٢٩ المصدر نفسه، ص ٤١٨.

هاني عوّاد *

القومية العرقية وسقوط الإمبراطوريات

الكتاب	:	القومية العرقية وسقوط الإمبراطوريات: أوروبا الوسطى وروسيا والشرق الأوسط، ١٩١٧-١٩٢٣
الكاتب	:	أفيل روشفالد
ترجمة	:	عاطف معتمد وعزّت زيان
مكان النشر	:	القاهرة
تاريخ النشر	:	٢٠١٢
الناشر	:	المركز القومي للترجمة
عدد الصفحات	:	٤٥٨

مقدّمة

تمتد المدوّنة التاريخية لهذا العمل الموسوعي المقارن هي تسع سنوات تمثّل المرحلة الانتقالية التي تحوّلت فيها الإمبراطوريات القديمة إلى دول قومية (Nation-State)، وغيّرت بفعل ذلك نظرة ملايين البشر لأنفسهم، وأحدثت انفجارات رمزية اخترعت «أوطانًا» جديدة، وعصبيات حكمت آلياتها تطوّر بقاع جغرافية واسعة على مدار القرن العشرين، وما زالت تعمل عملها حتى الآن.

أخذ المؤلف أفيل روشفالد على عاتقه تقديم رؤية مقارنة للنزعات القومية التي برزت في أواخر عهد الإمبراطوريات (إمبراطورية الهابسبورغ، وإمبراطورية رومانوف، والإمبراطورية العثمانية) وإبان انهيارها، ولذلك جاءت نتائج عمله ذي الطبيعة الموسوعية نافية للاستثناءات الثقافوية التي تغصّ بها كتابات بعض المستشرقين، ومتجاوزة لمنطق الفرادة الذي ساهمت في تدشينه الحركات الفكرية القومية المحدثة حينها. والواقع أنه من الممكن للمهتمّ بتاريخ تشكّل الهوية الحديثة في العالم العربي-العثماني أن يثيره

* باحث مساعد في المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، سكرتير تحرير **عمران**، الفصلية المحكّمة التي تصدر عن المركز وتعنى بالعلوم الاجتماعية والإنسانية.

العثور على شبيه لشخصية الإصلاحي الإسلامي رشيد رضا، ولكن بلغة وإثنية أخريين في مقاطعة من مقاطعات الإمبراطورية الروسية أو الهنغارية-المجرية، وهو ما يكشف ندرة الأبحاث الجادّة التي تموضع رؤية العرب لأنفسهم في الصيرورة الثقافية والتاريخية التي حكمت عالم الإمبراطوريات وهو على شفا الانهيار.

يَخالُ القارئ أن روشفالد، حينما همَّ بتقصّي شأن نشوء قوميات ما بعد الإمبراطوريات، قد ترك خلفه ميراثًا ثقيلًا من الأدبيات المنهجية المتعلقة بظاهرة القومية، وركّز بدلًا من ذلك على رصدِ لحظةِ الولادة من خلال المتابعة التاريخية للوقائع، فنجده في أحد مواضع الكتاب يقرّع مفردات ما بعد الحداثة حول مركزية الخطاب الجماعي (Collective Discourse) في تشكيل الهويات الشعبية (ص ٢٠٢)، ونجده في موضع آخر ينتقد العلاقة النظرية التبسيطية بين التحديث ونشوء الدولة الحديثة ببيروقراطيتها الموالية للاشيء غير الدولة وبين نشوء الظاهرة القومية، كما يذهب إلى ذلك أرنست غلنر (ص ٣٩١-٣٩٣)، وينحاز عوضًا عن ذلك إلى مسألة البحث عن المعنى في الجغرافيا والتاريخ وفقًا للتقليد الفيبري.

لكن الميل إلى تجاهل التمييزات المنهجية لدى المؤلف والاستغراق في البحث عن منشأ السرديات التاريخية يقابله إلزامه لنفسه بتمييز مبسّط بين «قومية مدنية» تعني الانتماء لهوية قائمة على مجموعة من القيم السياسية والولاء المشترك لدولة محددة المعالم قائمة بالفعل أو يُنتظر قيامها (ص ٣٣)، وبين «قومية إثنية» تشير إلى هوية جماعية تدور حول أسطورة أصل بيولوجي مشترك هو ذاته امتداد لمبدأ القرابة في المجتمع الكبير (ص ٣٤)[1]. والواقع أن الغرض الأساس للكتاب هو التساؤل عن ظروف فشل اكتمال المشاريع «القومية اللبرالية» بالرغم من بروز تصوّرات ورؤى ناضجة لها في الفترة المدروسة، والانحدار الشامل نحو قومية فاشية قائمة أساسًا على التطهير العرقي والتضحية بالأقليات. وسيكتشف القارئ أن الصيرورة التاريخية نفسها التي نجح روشفالد في الإحاطة بها قد كشفت التناقض الكامن في تصنيف الظاهرة القومية إلى فاشية وليبرالية، وهو ما سيقوم هذا النص بمناقشته لاحقًا.

في البدء كانت «الشعوبية»

يركّز روشفالد في الفصول الثلاثة الأولى على الصورة التي تمثّلها رعايا الإمبراطوريات عن أنفسهم عشية الحرب العالمية الأولى. في ذلك الوقت، لم تكن المسألة القومية جديدة كليًا على العالم؛ إذ سبق أن منحت الثورة الفرنسية قوةً متزايدة لفكرة أن الشعوب لا الدول هي التي تمثّل المستودع الحقيقي للحقوق السياسية (ص ٥٠). ولم تكن شعوب الإمبراطوريات، وعلى الأخص تلك القريبة من المركز الأوروبي، بمعزل عن آثار التحوّل العميق في مفاهيم الأمّة والولاء والهوية الاجتماعية والسياسية، وهو التحوّل الذي ألقى بظلاله على شرعيتها؛ فبعد أن كانت الأمّة في عهد الإمبراطوريات القديمة تعني الطبقة المالكة للأرض والمؤمنة بـ«حقوق الدولة التاريخية»، قادت الصيرورة المجتمعية النخب الإمبراطورية -مُجبرةً- على إشراك ممثلين للإثنيات في الحكم اللامركزي. هكذا يتوصّل روشفالد إلى أن سياسة السيطرة الإثنية التي انتهجتها أسرة الهابسبورغ «تضمنّت عنصرًا شعبيًا/ ديمقراطيًا قويًا» (ص ٤٩). وفي روسيا أخذت التضامنية، التي حاول النظام القيصري بثّها عبر الولاء لشخص الإمبراطور وجيشه، تتضاءل لمصلحة «الشعور القومي الروسي». وفي الفترة الأخيرة من عمرها، انتقل المثقفون من حرّاس لـ«تقاليد الدولة التاريخية» إلى صفِّ القوميات الإثنية التي تضم فلاحين فقراء ليس لديهم إحساس جماعي قوي وارتباط بالتاريخ السياسي، وبدأوا باجتراح «توهّمات عاطفية عن تواريخ قومية مجيدة من صنع خيالاتهم» (ص ٦٤).

مع ذلك، فإنه من الصعب استنتاج أن المسألة القومية اتخذت شكل مشروع هوية قومية ذات طموح سياسي حتى النصف الأول من الحرب العالمية الأولى. وفي الواقع، سنجد أن مفهوم «تحقيق المصير القومي» سوف تطرأ عليه تغيّرات كلية في غضون سنوات قليلة؛ ففي هذه الفترة، لم يكن من المفكّر فيه وسط النخب السياسية والفكرية، التي أصبحت بعد الحرب قيادات حركات قومية انفصالية، قيادة مشاريع أمم تحت سقف دولة قومية، بل كان التصوّر السائد يجمع بين رغبة النخب الإثنية في مشاركة معقولة في الحكم والحصول على الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية من دون القطع مع رموز الإمبراطوريات. ويمكن القول إن نظام «الملة» العثماني عبّر عن تطلّعات شعوب الإمبراطوريات بصفة عامة، وكان جذّابًا لأغلب الاتجاهات الفكرية والسياسية في الإمبراطوريات الثلاث. ويلاحظ المؤلّف مثلًا أن نظام الملّة كان نموذجًا سلسًا لـ«مفهوم الماركسيين النمساويين في الاستقلال الذاتي الداخلي الخارج عن نطاق التشريع الوطني»، إذ طالب هؤلاء بأن يكون لدى كلّ مجموعة إثنية ممثّل لها بمرتبة سفير (ص ٥٣-٥٥). وحتى في البلاد التي شغلتها المسألة القومية سنوات طويلة قبل الحرب -مثل بولندا- كان الجناح القومي من الحزب الاشتراكي البولندي هو من بنى مفهومًا شاملًا للهوية القومية بناء على التعريف السياسي/ الإقليمي للمواطنة، وبغضّ النظر عن الحدود بين إثنيات الإقليم، بينما قام الاتجاه الديمقراطي من الحزب (الحركة الديمقراطية القومية) -وهو الاتجاه الأضعف آنذاك- ببناء مفهوم غير متسامح تمامًا من القومية، وعرَّف «رفاهية الأمّة» بأنّها القيمة الأخلاقية والسياسية العليا، مع تعريف الأمّة من خلال مصطلحات بيولوجية زائفة (ص ٩٢)[٢]. ومن المفارقات التي يوردها روشفالد أن حركة المثقفين والضبّاط الأتراك التي انبثقت منها لاحقًا «تركيا الفتاة»، كان أحد محرّكاتها المركزية اعتبارهم أن نظام الملّة يشكّل امتيازًا للإثنيات الأخرى، وأنهم في المقابل لا يمثّلون ملّة (ص ١٢٨).

هكذا، وبحسب روشفالد، فإن «الشعوبية»[٣] هي النظرة الأنضج التي كانت الإثنيات ونخبها الفكرية والاجتماعية ترى فيها إطارًا وجامعًا هوياتيًا. وقد كانت هذه النظرة مفهومة في ظلّ انعدام التجانس الثقافي والإثني (نسبة الروس في إمبراطورية رومانوف كانت ٤٣ في المئة بينما لم تتعد نسبة الألمان في إمبراطورية الهابسبورغ ٤٣ في المئة (ص ٥٧))، الأمر الذي دفع الإمبراطوريات إلى العزوف عن استخدام سياسات الهوية في سبيل تعبئة الناس، بل بالعكس من ذلك جرى ابتداع صيغ هوياتية أكثر غموضًا وتركيبًا تستند إلى رموز كالإمبراطور وجيشه في روسيا والنمسا، وكالسلطان في الدولة العثمانية، وكان الولاء لهذه الرموز يشكّل رابطًا متخيلًا وفعّالًا يُدين له الناس بالولاء. وبالرغم من وجود محاولات للتشديد على عنصر من عناصر الهوية، فإن القيادات الإمبراطورية سرعان ما كانت تكتشف أنها تثير مشكلات تهدد بالتمرد الإثني؛ فعلى عكس الدول القومية الحديثة في غرب أوروبا، كانت العلاقة في أقاليم الإمبراطوريات بين الدِّين والإثنية مائعة جدًا، إذ في أواخر أيام الدولة العثمانية -مثلًا- كانت إثارة الوعي القومي الإثني تهدد بالفصل بين المجتمعات الدينية (خاصة ما يتعلق بالإسلام السنّي والأقليات) وبأن تتعرض الهوية الدينية ذاتها لأن تصبح هوية إثنية (ص٧٨، هامش ٦٠).

في نموذج تشيكيا، نرى أنّ النزعة العضوية-الإثنية لم تكن واضحة في خطاب جميع التيارات الفكرية والسياسية (يمينًا ويسارًا). وكانت خطابات الأحزاب منحازة أكثر إلى الخطاب الدولتي، وكان التمايز في أقصى حالاته لدى النزعات القومية في تشيكيا في زمن الحرب العالمية الأولى بين «قومية تسعى إلى الانفتاح على القيم الإنسانية الكونية» في مقابل قومية مرتبطة أكثر بفكرة الدولة وقدسيتها و«حق الدولة التاريخي». وحتى عندما تطوّرت الهوية

القومية بفعل سياسات «المَجْيرة» (مِن المجَر) التي رافقت الحرب العالمية الأولى، فإنّ أيًا من التيارين لم يذهب إلى تبنّي قومية ذات أصول إثنية، بل بالعكس، فقد «كان يبدو أن تطوّر الوعي القومي الكرواتي وتمتين الروابط الصربية-الكرواتية يسيران جنبًا إلى جنب» (ص ١٠٦-١١٠).

لقد كانت الشعوبية هي الأساس الأهمّ لتشكيل مبدأ تحقيق المصير القومي، ولم تكن للأطروحات الإثنية حتى ذلك الوقت هذا الأثر التعصبي. ويمكننا أن نلاحظ أن الصورة التي اعتمدتها الحركات الفكرية العربية في أول ظهورها للمجتمع، كانت صورة مجتمع ثقافي وتاريخي يشمل التوافق مع الأقليات الداخلية، ويحافظ على الارتباط السياسي العضوي مع الأتراك تحت عنوان «العثمانية» (ص ١٣٧)، وهو ذاته ما كان يدعو إليه المصلحون الإسلاميون مثل رشيد رضا، الذي يقابله توماس مساريك في تشيكوسلوفاكيا الذي أصرّ -هو وجملة من المثقفين- على أن التشيك والسلوفاك كانا جزءًا من الشعب اليوغسلافي، فقد كان الميل في هذه الحقبة إلى «تعريف الهوية القومية من خلال مصطلحات فضفاضة تتخطّى الحدود القائمة، سواء كانت سياسية أو ثقافية أو حتى لغوية» (ص ١٣٨-١٣٩). وفيما يبدو أن المزاج الفكري في المنطقة كان يتطوّر باتجاه هذه الصورة المركّبة للهوية، إلى أن أطاحته الرصاصات التي أُطلقت في سراييفو في حزيران/ يونيو ١٩١٤ وأشعلت الحرب العالمية لمصلحة هوية قومية أكثر تبسيطية وأكثر إقصائية.

الهويات المباغِتة في زمن الحربَ

إن أهوال «الحرب العظمى» وما شابها من تحشيد سيقَ فيها البشر بطريقة غير مسبوقة إلى التجنيد الإجباري، وصدمات المعارك وعصبية القتال، وانتشار المجاعة ومصادرة الممتلكات، وسحب النساء إلى العمل العسكري واغتصابهن في أثناء الانتصار أو الهزيمة، وتدفّق اللاجئين دخولًا وخروجًا، كل ذلك أدّى إلى جعل ملايين البشر من أقلّ الطبقات تعليمًا وأبعد الأقاليم، «يدركون أن حياتهم اليومية كانت مرتبطة بالسياسة بطريق لم يتخيلوها من قبل» (ص ١٥٥).

لقد قادت الحرب الناس إلى طرقِ تفكيرٍ جمعية جديدة وغير مألوفة لإيجاد تحوّل في النظام الاجتماعي أو السياسي الذي يعطي معنى للتضحيات الهائلة لصراعات الحروب (ص ١١٩). وفي وسع أحدهم أن يطلق عنان مخيلته لآلاف مؤلفة من الجنود من أسرى الحرب يتعرضون لأيديولوجيات جديدة (مثل الشيوعية في روسيا)، أو يبصرون الرموز العظيمة مثل الجيوش والمعاقل الإمبراطورية تسقط أمام أعينهم، لتنهمر عليه أسئلة المعنى والوجود في وقت لم يكن هنالك أي تصوّر واضح لشكل الهوية.

في الواقع، اختزلت الحرب العالمية الأولى المراحل التي كانت تمرّ بها الحركات القومية، وباغت سؤال الهوية جماهير لم تكن معنية بإعادة تعريف نظرتها إلى نفسها، وهو الأمر الذي أدّى إلى إفراز أجندات اجتماعية وأيديولوجيات سياسية وتعريفات للهوية متباينة وفي كثير من الأحوال متناقضة. والحال، أنه كان هنالك اختلافات كثيرة في تصوّر ما الذي يكوّن «الأمّة»، ومن الذي ينتمي إليها، وأين يجب أن تقع حدودها الجغرافية والديموغرافية (ص ٢٢٠). ومن الصعب الاستنتاج أن الهوية القومية المرتكزة على الإثنية كانت حتمية.

واجهت الإمبراطوريات في النصف الأول من الحرب العالمية الأولى اختبار شحن رعاياها من مختلف شرائحهم الاجتماعية، وتبيّن سريعًا أن الصيغ الهوياتية المركّبة لم تنضج بعدُ لتصبح نافعة في التحشيد الحربي؛ فالنظام الإمبراطوري كان معزولًا عن أي مفهوم للهوية القومية، وبالتالي كان غير قادرٍ على إطلاق شرارة الحماسة الجماعية التي تساعد السكّان على تحمّل الحرمان والمتطلبات القاسية للحرب الشاملة (ص ١٥٨).

هكذا فشلت «تركيا الفتاة»، التي كانت أصولها أبعد من أن تكون من طروحات التجانس الإثني، في اعتماد «العثمانية»، إذ اتضح سريعًا أن «العثمانية» مصطلح متخم بالمعاني والدلالات، ولا يوفر إطارًا مبسّطًا لإثارة الأمجاد (ص ١٢٧)، كما أن فكرة «الجامعة الإسلامية» التي عادت واستعادتها كشعار في الحرب فشلت أيضًا، فالإسلام السنّي -كدين رسمي للإمبراطورية- لم يرتبط بنيوياً بأي هوية إقليمية أو إثنية معيّنة (ص ٧٠). وقد كان الوضع على تخوم الإمبراطورية النمساوية-المجرية والإمبراطورية الروسية أكثر تعقيدًا لأن حدود الإمبراطوريات لم تكن متطابقة مع التقسيمات الثقافية والإثنية للشعوب، فوجد آلاف الرجال أنفسهم يقاتلون أقرباءهم في المناطق المجاورة. وفي ظلّ «انعدام المعنى»، حصلت موجات هائلة من الاستسلام الجماعي والفرار إلى صفوف العدوّ (ص ١٦٠-١٦٣). ومع أن حالات التمرّد وعدم الانصياع اتخذت في أحيان عديدة طابعًا إثنيًا، فإن من التسرّع القول إن الدافع الأساس لهذه الظواهر كان كذلك، فحتى الوحدات العسكرية الروسية المحترفة -التي شكّلت القلب النابض للقومية الروسية الصاعدة- لم تكن هي الأخرى أكثر تحمسًا للقتال، وفي بعض الحالات كان للإحساس بالزمالة الحميمة داخل الوحدة العسكرية دور أكثر أهمية من «الوطنية في الحفاظ على المعنويات والنظام في ظلّ الضغوط الشديدة للحرب. فمنذ مواجهة زيادة احتمال الموت المرعب تصبح ‹روح الجماعة› والاتصال المباشر بين المحاربين بعدًا أكثر أهمية في تجربتهم من أي ارتباط آخر مع أي ‹مجتمع متخيل›» (ص ١٦٤).

لقد كانت أغلب الهويات الجديدة (أكانت إثنية أم اجتماعية) عبارة عن أشكال مائعة ومؤقتة (ومتناقضة أحيانًا) لتعريف الذات، وكانت في إعادة تشكيل مستمر بسبب التطورات الثقافية والاجتماعية الجارية (ص ٢٠١). ومن المفارقة أن الجماهير التشيكية واجهت خيارَي مواجهة الطبقات الثرية بغضِّ النظر عن عرقياتها، أو مواجهة حكّامها من غير التشيك، وقد دفع التناقض بين «القومية التشيكية» والراديكالية السياسية الاجتماعية الثورية المتأثرة أصلًا بالبلشفية (حيث عمّت إضرابات عمّالية على مستوى المدن النمساوية-المجرية وصلت إلى حدّ تشكيل مجالس شعبية (سوفيتات؛ على النموذج الروسي))، وهو الأمر الذي دفع النخب التشيكية إلى الهروب إلى الهوية التشيكوسلوفاكية الجامعة (ص ١٧٤). وقد حصل الأمر نفسه مع الطبقة الوسطى الكرواتية التي قبلت الاندماج مع الصرب خوفًا من «الكوادر الخضراء»، وهم جيش مشكّل من عصابات الفلاحين الكروات أساسًا، لتجد البرجوازية الكرواتية أن الاستنجاد بالجيش الصربي سيكون أفضل من الثورة الاجتماعية التي تهدد بـ«بلشفية قروية». هكذا يتضحّ أن شروط تأسيس دولة يوغسلافيا الموحّدة تحددت بسبب التفكك الكرواتي الداخلي وانتهازية النظام الصربي (ذي التعصّب الإثني التاريخي) وليس بسبب القوة الشاملة لتضامن الصرب والكروات والسلوفينيين (ص ١٨٢).

إذا أردنا أن نلخّص ما يقوله الكتاب في فترة الحرب العظمى، يمكن القول إن انهيار الرموز المعنوية والمادية للإمبراطوريات حثّ الجنود والناس إلى البحث عن أقرب الروابط التي يمكن أن تشكّل لهم ملجأً، ودفعتهم مرغمين إلى المشاركة في السياسة. وبالرغم من أن جميع الثنائيات التي تصوّرتها الجماهير: ثنائيات الفقراء والأغنياء، ومُلّاك الأراضي والفلاحين والرأسمالية والبروليتاريا، كانت فعّالة ومولّدة للاضطرابات، فإن الثنائية الأهم في «عقول الجماهير كانت تتحدد بالتفاوت في السلطة وليس في الثروة المادية في حدّ ذاتها، أي إن الصعوبات المادية المرتبطة بالحرب لم تولّد الصراع الطبقي تلقائيًا ولكنّها أكدت التمييز الشعبي بين من يملكون السلطة ومن لا يملكونها»؛ ففي تشيكيا كان المفهوم السائد يتمثّل في أن الألمان (كمجموعة) يتمتعون بالسلطة في حين أن التشيك (كمجتمع) محرومون منها، بالرغم من أن

البرجوازية التشيكية كانت الأكثر استفادةً ماديًا من اقتصاد الحرب (ص ١٧٥)(٤).

وما كان من الممكن لهذه الثنائية أن تصبح سائدة لولا ضغوط الحرب؛ فقد كانت المجاعة ونقص السلع الأساسية لا يُعتبران من جانب الجماهير نتيجة طبيعية للحرب بصفة عامة، بل نتيجة خاصة لعدم المساواة بين الإثنيات، ففي الإمبراطورية النمساوية المجرية، اعتقد النصف المجري أن النصف الألماني من الإمبراطورية لا يرغب في أن يشاركه أحد بضائعه ومحاصيله الأساسية، وهو ما جعل شعوب السلاف تعتقد أن أسباب قهرها كان على خلفية إثنية (أو على الأقلّ كان هذا التفسير هو الأقرب إلى الأذهان)، وهو ما قاد إلى أعمال عنف واسعة النطاق في المدن التشيكية استهدفت الألمان واليهود (حيث كان يهود البراغ أقرب إلى الألمان منهم إلى التشيك من ناحية اللغة والثقافة). هكذا، ومنذ البداية، أخذ تسييس المشاعر الاقتصادية التشيكية طابعًا قوميًا لا اجتماعيًا ثوريًا (ص ١٧٣)، فالملاحَظ آنذاك، في حالة تشيكيا وغيرها، أن «الطبقة» قد «تعمل كإطار متخيل أكبر من القرية المباشرة بين المجموعات الإثنية التي لم يتولد لديها بعدُ إحساس قوي بالهوية القومية المتميزة، وعادة ما كانت تفعل ذلك في «داخل حدود» مجموعة إثنية لا عبر الحدود الثقافية واللغوية» (ص ٢٠٣).

من المثير أن يكشف روشفالد في كتابه عن التشابه البنيوي للحركات القومية التي وُلدت من رحم الحرب العظمى، وقادت التمرّدات الأساسية ضد الأنظمة الإمبراطورية، فيبين أن الميليشيات العسكرية التي شكّلت قوّات ضاربة للنزعات القومية كان أغلبها من أسرى الحرب أو من الجنود الهاربين من المعارك الذين بحثوا لأنفسهم عن ملاذ هوياتي لتضحياتهم. ولا عجب أن يكون أغلب مقاتلي الكتيبة التشيكوسلوفاكية التي قامت بدور حيوي في تأسيس أسطورة تشيكوسلوفاكيا، والكتائب البولندية على اختلاف قياداتها، وقوّات «الثورة العربية» بقيادة الشريف حسين والملك فيصل، هم من الجنود المسرّحين أو الهاربين أو المنسحبين، أو من أسرى حرب الجيوش إمبراطورية الهابسبورغ، أو الإمبراطورية الروسية، أو العثمانية بالتتالي. لقد قاد تفكك الجيوش الإمبراطورية التي كانت الرمز الذي يربط رعايا الإمبراطورية بها إلى انفجارات رمزية أخذت لنفسها طرقًا متشابهة إلى حدٍّ بعيد في تعبيرها عن المعنى (ص ٢٨٤ وما بعدها). كما أن ظروف الحرب وفّرت فرصًا لـ«مجموعة صغيرة ذات دوافع قوية من الشخصيات القومية لتكوين منظمات بالمنفى وفرق متطوعين لعبت على الصراع بين القوى العظمى للدفاع عن قضاياها»، فبرزت على سبيل المثال اللجنة اليوغسلافية، واللجنة القومية البولندية، والمجلس القومي التشيكي-السلوفاكي، هذا بالإضافة إلى الحركة الصهيونية، وكلّها عملت على إثارة قضايا حق تقرير المصير القومي بشكل غير مألوف، وفي مثل هذا الوقت وُلدت فكرة «المَنفى» بوصفها تفكيرًا خارج الصندوق (الفصل الخامس).

هكذا انتهت الحرب العالمية الأولى وكان أبرز ضحاياها، بالإضافة إلى الملايين من البشر، فكرة «الشعوبية» نفسها التي كان من الممكن أن تشكّل أساسًا لمواطنية عابرة لحدود الإثنيات، ولكنَّ المؤلّف -مع ذلك- يؤكّد أن القضاء على فكرة الشعوبية المتجاهلة للإثنيات لم يكن يعني بتاتًا الاستسلام لفكرة القومية الإثنية كمبدأ لحق تقرير المصير، وسوف يكون لسنوات ما بعد الحرب والسياسات الإمبريالية دور أساس في رسم الجغرافيا السياسية القومية للمنطقة.

الأثنوغرافيا وإنتاج الجغرافيا السياسية لعالم ما بعد الإمبراطوريات

لم تكن سنوات الحرب العالمية الأولى ببطشها وأهوالها غير المسبوقة كافية لرسم خريطة القوميات

الإثنية في المنطقة، بل احتاج الأمر إلى سياسات السيطرة الإمبريالية، والتناقض بين القوى الدولية التي سمحت باختراع هويات من العدم أحيانًا، أو ساهمت، في أحسن الأحوال، في أن تقوم شخصيات وتيارات فكرية باغتنام الفرصة لتحقيق مصالح شخصية مغلّفة بتوهّمات/ دعايات إثنية.

والحال، أن السياسات الإمبريالية كانت سابقة على انتهاء الحرب وانتصار الحلفاء؛ فقد كانت ألمانيا من أوائل الدول التي انتهجت سياسات «التجريب الثقافي» المعتمدة أساسًا على العمل على توعية الإثنيات بتواريخها الثقافية والعرقية المتوهّمة؛ إذ أجرى العلماء الألمان أبحاثًا إثنوغرافية للبحث عن الأصول وإعادة اكتشاف التراث المحلّي، مدفوعين باعتقاد يفيد بأن إتاحة الفرصة للإثنيات في منطقة الشرق الأعلى سوف يساهم في تقبّل هذه الإثنيات للثقافة والقيم الألمانية. ولكن السياسات الألمانية -بحسب روشفالد- كانت عشوائية ولم تؤدِّ إلى تحقيق الأهداف المرجوة منها، بل بالعكس من ذلك، أيقظت غضب وتمرّد العديد من الإثنيات الناشئة من العدم (ص ٢٥٠).

ورثت القيادة السوفياتية بعد الحرب هذه السياسة، ومارست -بتأثير كبير من لينين- غرس الخصوصية الثقافية الإثنية الرسمية في أرجاء الاتحاد السوفياتي عبر فرض الأسماء والإثنية على الشعوب بالرغم من تراثها الثقافي والتاريخي الشديد التنوع والتعقيد والتداخل والتشابك، بما يستعصي على التصنيف البسيط بحسب أي معيار موضوعي حقيقي. وكان النظام التعليمي لكلّ جمهورية سيدور حول مهمة الترويج للغة «قومية» معيارية متجانسة. والواقع أن هذه السياسة تعمّدت أن يكون رسم الحدود السياسية واللغوية والمؤسسية بين المجموعات الإثنية تحكميًا ومصمّمًا لجعل رعايا هذه السياسات معتمدين على الدولة السوفياتية في الحفاظ على هويتهم (ص ٣٤٩).

وبالاعتماد على الأبحاث الإثنوغرافية أيضًا، استلهم ويدرو ويلسون مبدأه الشهير «حقّ تقرير المصير القومي»، والمفارقة أنه مخالف بشكل أساس للهوية الأميركية القريبة أكثر إلى حالة «الشعوبية»، ثمّ أصبحت «الويدرو ويلسونية» حُلمًا للقوميات التي باغتها الاستقلال. ويرى المؤلّف أن التناقض الأساس في هذه المرحلة كمن في أن القوميات الوليدة التي كانت في طور التكوّن ورثت سياسات العالم الإمبراطوري وأدواته في الحرب العالمية الأولى، واستخدمتها في محاولة تحقيق تصوّراتها وتخيلاتها التي لم تنضج بعدُ. وأدت بمساعدة السياسات الإمبريالية إلى إنتاج جغرافيا سياسية جديدة أغلقت باب التطوّر لدى الهويات، واستبعدت الأشكال التفاوضية والحوارية لتشكيل قوميات مدنية غير قائمة على الإثنية؛ فالشكل الذي أُرسي فيه مبدأ «حق تقرير المصير القومي» أدى إلى عدم وجود أي هامش للهويات الغامضة أو المتعددة الأبعاد (ص ٣٧١-٣٧٢).

من ناحية أخرى، عنى انقسام الإمبراطوريات «تشظي الوحدات الاقتصادية الكبيرة إلى وحدات أصغر، وبالتالي فإن التصميم على بناء اقتصاد قومي يعتمد على ذاته في كل الدول الجديدة أو الموسعة أدّى إلى زيادة الحواجز الجمركية، مما أدى إلى عرقلة تدفق السلع والخدمات، وفصل المنتجين عن أسواقهم، وهو الأمر الذي أدّى إلى تعزيز موقف القوميين اليمينيين المتلهفين للتضحية بالأقليات أو الدول المجاورة من أجل مصالح شعوبهم» (ص ٣٣٤-٣٣٥). وقد أدّى هذا في ما أدى إلى حملات إبادة جماعية وحملات غير مسبوقة من التطهير العرقي أصابت عددًا من الإثنيات، كان أشهرها مذبحة الأرمن.

بهذه الطريقة عمَّ التصوّر القومي الحديث شعوب الأنظمة الإمبراطورية، وقد أدى إلى نتائج مخيبة للآمال حين دخل هذا الجزء من العالم في حُمّى

البحث عن الهوية ردًا على الهويات الأخرى الناشئة حديثًا؛ ففي روسيا سرعان ما أعاد الإصلاحيون المسلمون الاعتبار للهوية الإسلامية-التركية في مواجهة التتر، والخصوصيات الإثنية وسط آسيا وعبر القوقاز التي فشلت بسبب عدم وجود «بنية تحتية ثقافية» وبسبب القمع السوفياتي (ص ٣٤٨، و٢٢٠ وما بعدها).

أمّا بالنسبة إلى الدول القومية الوليدة التي حصلت على استقلالها المفاجئ كنتيجة للحرب، فقد ورثتها النخب القديمة التي كانت تدير الإمبراطورية بحكم الخبرة والنفوذ، وهو ما جعل الأقليات الإثنية المهمّشة، مثل السلوفاك، يشعرون بأنهم قد خُدعوا. وبالرغم من أن الحقوق الفردية لمواطني تشيكوسلوفاكيا من الإثنيات كلها كانت محترمة، فقد كان الشعور يوحي بأن هنالك ظلمًا مرتبطًا بتوزيع السلطة. وقد تبيّن أن إعطاء الحقوق المتساوية للمواطنين لا يكفي ما لم تُحلّ مسألة الهوية، فبقيت أنظمة التعليم الجامعي مرتبطة باللغة التشيكية لا بسبب سياسات الهوية بل لأنّها كانت كذلك من قبل (ص ٣٩٨).

بالنسبة إلى العرب، أدى اختفاء الإطار العثماني الشامل برئاسة السلطان/ الخليفة إلى أن فكرة «الأمّة» ما عادت تقابل أي هيكل سياسي قائم. وهكذا تُركت النخب الاجتماعية والمثقفين العرب يبحثون عن أُطر مرجعية بديلة، وبسبب صمود النخب القديمة واقتصار خبرة الحركات القومية على «مهاجمة قوّة الدولة بدلًا من ممارستها»، ظهر ميل إلى العودة إلى الشخصيات وأساليب النظم القديمة في أثناء محاولتها إحكام سلطتها على الدول القومية الجديدة الهشّة. لذلك ظهرت فجوة بين الشكل الأيديولوجي والمضمون الثقافي في كل شيء، من الشكل الرسمي لوجهاء الحضر إلى تكتلاتهم السياسية، «حيث جمعوا بين الطربوش والمعطف في مركّبٍ مربكٍ من الزي الشرق أوسطي والغربي». ولأنَّ النخب استنسخت رموز الإمبراطوريات وأساليبها (عبر تأكيد رمزية الجيش)، فقد أنتج هذا لاحقًا أحزابًا جديدة تجمع «ما بين الاعتناق العلني للسلطوية والتصوّر الجمهوري لرابطة الوحدة العربية». وحتى في البلاد التي يطغى عليها التجانس الإثني مثل بولندا، سرعان ما انتقلت جماهيرها إلى حالة من الاغتراب الجماعي في مقابل الاستبداد، لأنّها همشت بناء الدولة وإرساء نظام يجمع عليه الأغلبية (ص ٤١٢-٤١٦).

خاتمة

تتدرج قيمة هذا العمل في نجاحه في رصد الفترة الزمنية القصيرة من التغيّر المتفجّر، وهي الفترة التي ساهم فيها الإرث التاريخي لتقاليد الإمبراطوريات وسياساتها وسياسات الحروب الإمبريالية في بلورة الأنماط الأيديولوجية والثقافية والمؤسسية التي حكمت أجندات سياسات القومية في عالم الإمبراطوريات لبقية القرن العشرين وما بعده.

وبالرغم من القيمة النقدية الكبيرة والجهد المهم لدى المؤلّف في عمله بشأن القوميات في فترة الحرب العالمية الأولى، فإن ما يؤخذ على الكتاب استغناؤه -تقريبًا- عن النظرية في معالجة مسألة الهوية. ومن المفارقة أن يكون هذا العمل أكبر من الفرضية التي بدأ روشفالد بها الكتاب ثم ختمه بها، بالتساؤل عن فشل «القومية الليبرالية»، من دون التساؤل النقدي عمّا إذا كانت هذه التوليفّة معروفة مسبقًا أو موجودة حتى عند الأمم الأخرى.

وبناءً على هذه المقدّمة اللا-تاريخية، يتوصل روشفالد، مستفيدًا من يائيل تامير وإشعيا برلين، إلى أن (١) «القومية لا تتوافق تمامًا مع منطق الدولة الحديثة ولكنّ الدولة لا تستطيع العمل بدونها تمامًا»،

وأن (٢) الشكل الديمقراطي الليبرالي للدولة الحديثة لا يكفي لاستمرار التماسك السياسي والالتزام بالقيم المشتركة في المجتمع الليبرالي، ولا بد من وجود قدر من الإحساس المشترك بالهوية، وأن (٣) الحرية والمساواة، أو الحرية الفردية والسيادة الجماعية، في حالة توتر دائم بعضها مع بعض، ويعني توافر المزيد من إحداها حتمية توافر القليل من الأخرى، ولا يستطيع أي شخص أن يثبت أين يقع التوازن التام بصورة قاطعة؛ فالقومية الليبرالية هي تناقض في المصطلحات ولكن هذا لا يبطلها، وإن الجمع بين القومية والليبرالية داخل حدود كيان واحد يتطلب استعدادًا للاعتراف بوجود توتر ما بين المبدأين (ص ٤٣٣-٤٣٤).

ما من شكّ في أن استنتاجات روشفالد صحيحة، لأن لمفهوم الليبرالية صيرورته الخاصة، تمامًا مثله مثل مفاهيم القومية والديمقراطية (والمؤلّف لا يفرّق أيضًا بين مفهوم الليبرالية ومفهوم الديمقراطية، وفي أكثر من موضع يقوم كل مفهوم بعمل الآخر، وهذه مغالطة منهجية سببها عدم العناية بالمفاهيم)، والمزاوجة بين هذه المفاهيم لم يكن أصليًا بل جرى تركيبه عبر تراكم تاريخي طويل في أميركا وأوروبا الغربية، ومن الخطأ المنهجي الإيغال في التاريخ لاستئصال تركيب حديث مثل «القومية الليبرالية»، لأن المتوغّل نفسه سوف يكتشف -كما اكتشف المؤلّف- أن إثنيات الإمبراطوريات في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم تكن تفكّر بنموذج معياري للشكل الذي تريد أن تحكم به نفسها، كما أنها تفاجأت أصلًا من مباغتة «حقّ تقرير المصير» لها، وتصرفت وفق مبدأ الحفاظ على قدر معقول من الامتيازات السابقة، أو اكتساب امتيازات جديدة، وفق الظروف والممكنات التي فتحتها الفرصة السانحة وتناقضات الدول الإمبريالية.

الهوامش

١ والحال أن الكاتب لا يخفي استلهامه لتمييز أشعيا برلين حول القوميات. انظر: Isaiah Berlin, «Two concepts of Liberty,» in: *Isaiah Berlin, Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty,* Edited by Henry Hardy; with an Essay on Berlin and his Critics by Ian Harris (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 166-217.

٢ توضّح الحالة البولندية الانفصال بين الديمقراطية والليبرالية والتناقض الكامن بينهما في الفترات المبكّرة من صيرورة «تحقيق المصير القومي». ويبيّن روشفالد أن الديمقراطية نمت عند الجناح الديمقراطي كمزيج من الشعبوية والنخبوية؛ النخبوية بوصفها قادة الفكر والشعبوية بمعناها التخلص من روح الارستقراطية المنزّهة للحرية الفردية والأنانية، وكان ذلك يعني الحصول على مجتمع متجانس، وطرد الأقليات (وخصوصًا اليهود) من المواقع الاقتصادية والاجتماعية المؤثرة، بمعنى أنه في بولندا لم ترتبط الحركة الديمقراطية بالوطن بل ارتبطت بنزعات فاشية، على العكس تمامًا من الاتجاه القومي الذي اجترح مبكّرًا في بولندا تصوّرًا يفكّر في المواطنة على أنها انتماء للإقليم (ص٩٩-١٠٠)، وهو التصوّر الأقرب إلى مفهوم المواطنة الحديث.

للاطّلاع على الفصل بين الديمقراطية والليبرالية في الجذور الأولى لنشوء التيارين، راجع الحوار الذي دار بين مؤسس الفكر الليبرالي جون ستوارت مِل واللورد أكتون، وهو الحوار الذي ناقشه عزمي بشارة، انظر: عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ١٧٩-١٨١.

فقد كان الأول منصبًا للدفاع عن الحقوق الفردية، ولكنّه لم يكن يرى أن الديمقراطية فاعلة في البيئات غير المنسجمة ثقافيًا أو طائفيًا أو دينيًا، وغير صالحة في المجتمعات المتعددة الهويات، في حين كان الثاني يرى أن تعددية الجماعات وتوازنها يدعمان الديمقراطية. لذلك يتوصل بشارة إلى أن ليبراليي القرن الثامن عشر هم، بمنظار اليوم، قوميو تلك المرحلة، لذلك تعفف العالم الأنغلو-سكسوني لاحقًا عن الخوض في النظرية القومية، لأن المسألة القومية، بما هي مسألة ثقافية، كانت أمرًا مفروغًا عبره منذ قرون.

٣ يترجم المترجمان Populism بالـ«الشعوبية» وليس «الشعبوية» كما هو متعارف عليه في الكتابات المعاصرة. وبالرغم من الاعتباطية في استخدام الترجمة، لأن المترجمين في فهرس المصطلحات يحددان المعنى بالمعنى المعاصر اليوم وهو مغازلة «العامّة» في سبيل التحشيد السياسي، من الممكن أن تكون الشعوبية أنسب من ناحية الترجمة، فالكتاب يستخدم لفظ "Populism" للدلالة على الرغبة في تشكيل جامع هوياتي عابر للإثنيات يكون أساسًا لتحقيق المصير السياسي. وفي أواخر عصر الإمبراطوريات قبل الحرب العالمية الأولى، لم يكن قد تطوّر بعدُ الخطاب القائم على تعبئة النّاس عبر الديماغوجيا وهو ما نطلق

عليه اليوم الشعبوية، بل كان مجمل الخطابات الناشئة خطابات نخبوية لسبب بسيط هو أن الطبقات الدنيا لم تكن قد انخرطت بعدُ في الحقل السياسي في المنطقة المدروسة تحديدًا. والكتاب يورد عددًا من الأمثلة التي حاولت من خلالها حركات مغازلة الفلّاحين وقوبلت بعدم الاكتراث. وليس من الصعب استنتاج أن عناصر الخطاب الشعوبي الذي استلهمته الحركات الفكرية الناشئة آنذاك مستوحى من خطاب الإمبراطوريات نفسه (مثلًا: في الإمبراطورية العثمانية كانت فكرة صدور الدستور العثماني الذي استمرّ سنة واحدة فقط ملهمة لأغلب الحركات القومية، انظر ص٧٠)، والعنصر الشعبوي فيه قائم على مقارعة ثقافة الأرستقراطية بثقافات الشعب الذي اعتبرتها النخبة الأرستقراطية متخلّفة. بشأن عناصر الشعبوية يمكن مراجعة: Ghita Ionescu and Ernest Gellner, eds., Populism; its Meaning and National Characteristics ([New York]: Macmillan, [1969]).

٤ إقرأ: حالة الثورة السورية وتطوّرها بعد سنة واحدة من اندلاعها إلى حالة من الاحتراب الطائفي، والتصوّر الشعبي الواسع النطاق الذي ينظر إلى العلويين كمجموعة تحكم في مقابل أكثرية (مجتمع سُنّي) محكومة.

وليد نويهض *

مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة

الكتاب	:	الكتاب: مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة **
الكاتب	:	ديفيد إنغيلز وجون هيوسون
ترجمة	:	لما نصير
مراجعة	:	فايز الصُيّاغ
مكان النشر	:	الدوحة/ بيروت
تاريخ النشر	:	آذار/ مارس ٢٠١٣
الناشر	:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات
عدد الصفحات	:	٣٩٠

- ١ -

يطرح كتاب **مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة** مجموعة من الأسئلة عن معنى الثقافة وكيف تشكّلت تاريخيًا واجتماعيًا، وكيف اختلف على تعريفها الفلاسفة وعلماء الاجتماع. ويصل الكتاب في النهاية إلى خاتمة محبطة ومفتوحة على احتمالات، كالقول «إن علم الاجتماع كان، على مدى السنين الماضية، مصدرًا غنيًا لأساليب نفهم من خلالها المسائل الثقافية»، أو إن «سوسيولوجيا الثقافة، عمومًا، تمثّل مساهمة بالغة الأهمية لفهم طبيعة الحياة البشرية» (ص ٣٣٠). والسؤال هو كيف توصّل الكتاب إلى هذه النتيجة المفتوحة على تعريفات لا تتناهى، كالقول «إن هناك أنواعًا عديدة ومختلفة لسوسيولوجيا الثقافة، كلّ منها له تركيزه واهتماماته، وإنَّ هناك، فضلًا عن ذلك، كثيرًا من التداخل بين بعض الأشكال السوسيولوجية والعناصر الفكرية «للدراسات الثقافية» (ص ٣٢٩).

هذه النتيجة محكومة، من دون شك، بطبيعة البحث والحقل الشائك الذي حاول الكاتبان فكّ رموزه،

---

* باحث وصحافي لبناني، يعمل في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

** عنوان الكتاب بالإنكليزية: *Confronting Culture, Sociological Vistas*.

وذلك «من خلال ربط ‹الثقافة› و‹المجتمع› أحدهما بالآخر، ومن خلال دراسة ‹الثقافة› من ناحية مشكلة البنية الاجتماعية والفعل الاجتماعي» (ص ٣٢٩). وفي مثل هذا السياق المنهجي التاريخي «لم تعد السوسيولوجيا أسيرة الافتراض بأن لـــ ‹الثقافة› بحد ذاتها عالمًا خاصًّا بها، منفصلًا عن مصادر علاقات القوّة الاجتماعية ولا تؤثّر فيه أفكار الأفراد وسلوكهم الفعلي» (ص ٣٣٠).

تصبح الثقافة، في هذا المعنى الاجتماعي التاريخي، قوّة خاصة تحتوي على عناصر ذاتية مرتبطة بالمحيط الجغرافي والبيئة الطبيعية والهوية القومية والطبقات الاجتماعية والهيئات والمؤسسات والنقابات، وغيرها من عوامل موضوعية تمتلك قدرات للتأثير والفعل والتفاعل، وهو ما يؤدّي إلى تغيير سلوك الجماعات الأهلية في كل محطة زمنية.

هذه الخصوصية المركّبة من عناصر ذاتية وموضوعية أعطت الثقافة قوة قادرة على التحرّك في المساحات المكانية والزمانية، كما أعطتها دينامية قادرة على التحوّل والتكيف واختراق المراحل التاريخية، وإعادة التشكّل بما ينسجم وظروف الفترة وما تتطلّبه من حاجات ورؤى.

«الثقافة»، إذًا، ليست ثابتة. ولأنها كذلك، أصبحت ذاك المجال الخصب للاختلاف على تعريفها وضبطها ضمن مصطلح نهائي كان من الصعب أن يتّفق عليه الفلاسفة وعلماء الاجتماع.

الاختلاف بين العلماء والفلاسفة هو موضوع الكتاب. والاختلاف الذي تفجّر في نهايات القرن السابع عشر، وتطوّر في القرن الثامن عشر، وتمظهر في مدارس فلسفية اجتماعية في القرن التاسع عشر، تواصلت تداعياته في القرن العشرين حين دخلت عليه تعديلات واجتهادات حاولت التوفيق بين القراءات وربطها في منهج موحّد يعطي لكل فريق حقّه في السّياق التاريخي المشترك.

- ٢ -

يبدأ الكتاب بتعريف معنى الثقافة، فيجد أن هناك صعوبة في تحديده؛ إذ «راجع اثنان من علماء الاجتماع، هما ألفريد كروبر وكلايد كلوكهون في أوائل الخمسينيات، الدلالات المتنوّعة لكلمة ‹ثقافة› (وقرينتها ‹حضارة›)، فعثرا على ١٦٤ تعريفًا لما قد تعنيه الكلمة» (ص ١٦). كذلك أشار الناقد الأدبي رايموند وليامز إلى أن «كلمة ‹الثقافة› هي إحدى الكلمات الأكثر تعقيدًا في اللغة الإنكليزية، لأنها تحمل الكثير من المعاني التي تتغير كثيرًا مع مرور الزمن» (ص ١٦). ولقد اضطرّ الكاتبان، بسبب طبيعة الحقل الشائك والمفتوح، إلى توسيع التعريف وتفريقه إلى ستّة أجزاء:

أولًا، الثقافة تتألّف من أنماط فكرية وقيم ومعتقدات شائعة بين مجموعة من الأفراد.

ثانيًا، الثقافة مجموعة ما تميّزها من المجموعات الأخرى؛ فلكل مجموعة «ثقافتها» الخاصة بها، مثل ثقافة أمّة معيّنة.

ثالثًا، الثقافة تحتوي على معنى يستطيع الفرد بواسطته أن يستوعب ما يدور حوله ويستجيب له.

رابعًا، تتجسّد الثقافة في أفكار وقيم ومعتقدات ورموز، وفي نتاج من صنع الإنسان (التصوير واللغة).

خامسًا، الثقافة تُورَث وتنتقل عبر الأجيال، وتُعَلّم بوصفها معتقدات طبيعية ومفروغًا منها أكثر من كونها مادة مصنوعة وتعليمية.

سادسًا، الثقافة اعتباطية (عشوائية) لكونها من نتاج النشاط الإنساني وليست فعلًا من أفعال الطبيعة، وهي معرّضة للتغيير في حال تغيّرت أوضاع حياة المجموعة.

يرى الكاتبان أن التعريفات والتوصيفات كلها معقولة ومقبولة وغير مثيرة للجدل نسبيًا، باستثناء البند

السادس (اعتباطية). ويعتقد معظم السوسيولوجيين أن الثقافة، بطريقة أو بأخرى، تتعدّى الطبيعة والبيئة الطبيعية التي يعيش فيها الإنسان (ص ١٨).

بعد هذا الإطار التعريفي، يدخل الكتاب في الحقل الشائك انطلاقًا من ثلاثة معايير وهي: العلاقة بين النظرية والبيانات؛ العلاقة بين البنية الاجتماعية والفعل الاجتماعي؛ العلاقة بين الثقافة والمجتمع، وذلك من خلال التركيز على القراءات الفلسفية والسوسيولوجية التي صدرت من أربع مدارس قومية: ألمانية وفرنسية وبريطانية وأميركية.

- ٣ -

يبحث الكتاب، في **الفصل الأول**، الفرضيات التي قدّمتها مناهج السوسيولوجيا الحديثة في المسائل الثقافية، وذلك من طريق تقويم أعمال السوسيولوجيين الكلاسيكيين من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، والانقسام الفكري بين التنويرية والرومانطيقية وأثره في تشعّب العلم وظهور مفاهيم متعدّدة للثقافة (كارل ماركس، ألفريد فيبر، ماكس فيبر، جورج زيميل، إميل دوركهايم، كارل مانهايم، تالكوت بارسونز).

يبحث **الفصل الثاني** أعمال مدرسة فرانكفورت التي تأسّست سنة ١٩٢٣، وتُعتبر من أُولى المحاولات المنظّمة في منتصف القرن العشرين. وقد حلّلت المسائل الثقافية من منظور سوسيولوجي اعتمادًا على أفكار السوسيولوجيين الكلاسيكيين (ماركس وفيبر) وما أضافوه من مفاهيم أثارت الخلاف والجدل، وتحديدًا في شأن طبيعة الثقافة الجماهيرية (ثيودور أدورنو، ليو لوينثال، ماكس هوركهايمر، هربرت ماركوزه، فالتر بنيامين، إريك فروم، فردريك بولاك، فرانز نيومان، أوتو كيرشهايمر، يورغن هابرماس)، وذلك من منطلقات متخالفة في حقولها وعلومها (تاريخ، اقتصاد، سياسة، علم النفس وغيرها من اختصاصات).

يستعرض **الفصل الثالث** ويناقش تلك الأعمال التي صدرت عن مفكّرين أميركيين عاشوا في حقبة مدرسة فرانكفورت نفسها، وكتبوا كثيرًا من الأبحاث عن الثقافة الجماهيرية أو الطبيعة الجماهيرية للثقافة الأميركية (التنوّع والمرونة والانفتاح) التي التقط إشارتها باكرًا المفكّر الفرنسي أليكسيس دي توكفيل حين قام بزيارة أميركا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وما صدر بعده من تحليلات أدبية نقدية تُوّجت منذ سنة ١٩٣٠ وصاعدًا بجملة أوصاف أدانت الثقافة الأميركية باعتبارها ظاهرة شعبوية وتبسيطية.

يشمل **الفصل الرابع** تلك التطوّرات التي طرأت على الموضوع في السّياق الإنكليزي، حين ابتعد الأساتذة عن التحليل الثقافي الذي ميّز مفاهيم الثقافة العليا وتوجّهوا صوب الدفاع عن مفهوم الثقافة كأسلوب حياة لمجموعة معيّنة من الأفراد. ولأنَّ الجامعات الإنكليزية لم تُدرِج السوسيولوجيا في منهجها الدراسي إلّا في نهاية ستينيات القرن الماضي، فإنّ الأفكار الثقافية الإنكليزية لم يكن مصدرها مفكّرون سوسيولوجيون بل نقّاد الأدب الذين أدّوا دورًا مهمًّا في تطوير أساليب مميزة لدراسة الثقافة. وعُرف نشاطهم الذهني أكاديميًا باسم «الثقافوية» لكونه يركّز على الجانب الأخلاقي للنظام الاجتماعي والجانب الإبداعي للأفراد العاديين (ريتشارد هوغارت، بول ويليز، رايموند ويليامز، ت. إس. إليوت، ف. ر. ليفيز).

ينتقل **الفصل الخامس** إلى فرنسا ويناقش أفكار المتخصّصين بالبنيوية والدراسة السيميائية للثقافة، حين ظهرت سلسلة متكاملة من أساليب التحليل الثقافي (انتشرت في إيطاليا وأميركا وروسيا) تتحدّث عمّا بعد الحداثة ومنظومة الإشارات ودلالاتها اللغوية والفكرية في عملية إنتاج المعاني وطرق تجسّدها في

الأساطير والصّور وأسلوب الحياة (فرديناند دي سوسير، رولان بارت، كلود ليفي ستراوس، امبيرتو إيكو، تشارلز ساندرز بيرس، ديك هيبديج، ميشيل دوسيرتيه، ف. ن. فولوشينوف).

يواصل الكتاب، في **الفصل السادس**، متابعة المناقشات التي جرت في فرنسا أيضًا؛ إذ يفسّر ويحلّل أفكار الحركة الفكرية والفنية التي عُرفت بفلسفة ما بعد الحداثة، وهي مدرسة اهتمّت بديناميّة المجتمع المعاصر وثقافته وما أفرزه من سلوكيات وأنماط ومنتجات ثقافية جديدة اتّصلت بتلك المتغيرات التي طرأت على حياة الأفراد في المجتمعات الغربية، وردّات الفعل عليها وما تعنيه من انفصال عن الماضي، والتوجّه نحو مستقبل مجهول لم نشهد له مثيلًا من قبل (جان فرنسوا ليوتار، ميشيل فوكو، جاك دريدا، جان بودريار، أليكس كالينيكوس، ديفيد هارفي، أنتوني غيدنز، جون أورّي).

يقتصر **الفصل السابع** على شرح سوسيولوجيا بيار بورديو (١٩٣٠-٢٠٠٢) وتوضيحها وتفكيكها؛ إذ إن الكتاب يعتبر بورديو من أهم السوسيولوجيين في أواخر القرن العشرين. وقد تركّزت أفكاره على المجتمع والثقافة وطبيعة السوسيولوجيا انطلاقًا من مقولة «العادات» التي اعتمدها لدراسة السلوكيات المعاصرة والجماعات الأهلية في فرنسا والجزائر، مستفيدًا من خليط منهجيات جمعت الأفكار الماركسية والفيبرية والدوركهايمية والسيميائية، بهدف صوغ منهج سوسيولوجي متميز.

ينتهي الكتاب في **الفصل الثامن** (قبل الخاتمة) ليدرس مسألة إنتاج الثقافة. وهو موضوع ركّز بعض العلماء الأميركيين على تطويره من خلال طرح أسئلة تعنى بالطريقة التي يصنع بها الأفراد العالم الذي يعيشون فيه ويشكّلونه، أكان بالرسومات والصور والأيقونات والعمارة وقطع الحلي، أم بالكتب والأدب والشعر والموسيقى والغناء، وغيرها من منتوجات تعكس الحياة الثقافية ومحيطها الطبيعي والاجتماعي في لحظات زمانية، وبالتزامن مع التحوّلات والمتغيّرات.

حاول منهج إنتاج الثقافة أن يفهم الثقافة في إطار يخالف الصور الافتراضية التي عالجها الفلاسفة وعلماء السوسيولوجيا. وهذا المنهج ليس جديدًا؛ إذ هناك إشارات إلى ظهوره في الستينيات في أعمال إدوارد شيلز وهربرت غانز، إلى أن تناوله ريتشارد بيترسون وبول هيرتش باستفاضة في السبعينيات، حين أخذ التيار السوسيولوجي يركّز على مفهوم السّياقات وتأثير آلياته في ابتكار السّلع لتلبية الحاجات (هوارد بيكر، بول ديماجيو، غاي توشمان، وولتر باول، ج. آر. دومينيك، فردريك جيمسون).

أخيرًا تأتي خاتمة الكتاب لتطرح بعض القضايا والإشكاليات التي تواجه مناهج السوسيولوجيا عند دراسة الثقافة في مطلع القرن الجاري من خلال التركيز على ثلاثة موضوعات: كيف نفهم قضايا عالم اليوم، وتحديدًا العولمة؟ ما معنى الانعكاسية التأمّلية التي تقوم على فكرة أن على المرء الذي يتقدّم برأي معيّن في موضوع ما أن يفكّر بأسباب تقديمه لهذا الرأي، ومن أين جاء؟ وهل هناك في المستقبل أي دور لمنهج سوسيولوجيا الثقافة، وكيف سيكون شكله في التعامل مع عصر لا يتوقّف عن التقدّم والتحوّل؟

أسئلة محبطة، لكنّها مفتوحة على احتمالات تطرح تحدّيات تتّصل بكثير من المفاهيم المتراكمة والمتوارثة عن مدارس سابقة. المهمّة شاقّة وتتطلّب إعادة قراءة للتوصّل إلى تشكيل أدوات تحليل قادرة على الحفر في قضايا العصر بغية تأسيس مفاتيح نظرية تمتلك الإمكانات والآليات لفتح الأبواب المغلقة في المستقبل والدخول إلى عالم مجهول في هويته الثقافية.

- ٤ -

هذا العالم المقبل في غموضه وإشكالياته يحتاج إلى قاموس من المصطلحات تستند إلى ذلك المعجم التاريخي من المفردات التي تراكمت من خلال جهود

فلاسفة علم الاجتماع؛ فهذا العلم الواسع في حقوله المعرفية نجح، من خلال عملية تواصلية، في إنتاج سلسلة من المفاتيح النظرية التي تساعد في فهم أفضل للواقع الإنساني المعيش. والتراث السوسيولوجي غني بالمفردات، ويشتمل على الكثير من المصطلحات المشتقة من العلاقات البشرية، وصلة الناس بالطبيعة، وعلاقة الأفراد بالجماعات الأهلية وتطوّر هوية المجتمع بسبب انتقاله من محطّة إلى أخرى. فهناك الهوية والجماعة والطبقة والبنى الفوقية والبنى التحتية والأيديولوجيا والعادات والسّلوك وأنماط التقاليد ومنظومة الثقافة، وما يتفرّع منها من مظاهر لها صلة بالملابس وطرق المعاش والطعام والاحتفالات وطقوس الزواج والأعياد والرقص والغناء، وغيرها من تعبيرات تأخذ مكانها الجمالي في العمارة والسّكن والصور والرسوم والحكايات والأساطير والموضة والمسرح والسينما.

هذا العالم الواسع في حقوله كان لا بد له من إنتاج معرفة موسوعية عن عالم البشر، وما يقذفه يوميًا من تحدّيات تتّصل بالتطوّر العام، وما يعكسه من عوالم خاصة متداخلة في خصوصياتها. وتنتج الخصوصيات عادة مفرداتها للتعبير عن المفاهيم الاجتماعية. غوتفريد هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣) مثلًا، تحدّث عن الوحدة العضوية للأمّة؛ أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) عن الوضعية؛ هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣) عن التطوّر الاجتماعي الذي يعكس تغيّرات العوامل الطبيعية؛ كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) عن تقسيم العمل والتمايز البنيوي، وربط إميل دوركهايم (١٨٥٨-١٩١٧) العلوم الطبيعية بالظواهر الثقافية، معتبرًا طقوس الثقافة مثل الديانة.

هذه التوصيفات الكلاسيكية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أسّست جميعها قواعد تفكير لملاحقة التطوّر الذي طرأ على علاقات الاجتماع وصِلتها بالواقع وابتعادها عن الطبيعة في القرن العشرين.

فهذا القرن شهد متغيرات جذرية دفعت بالعالم إلى الحداثة وما بعد الحداثة، وطرحت مفردات تقول بالبنيوية وما بعد البنيوية، وتسليع الثقافة وتوزيعها على طبقات معرفية (عليا، وسطى، ودنيا) ولسانية، ونزعات انتقائية وتعدّدية، ساهمت كلّها في تكوين «رأس المال الثقافي» و«التميز الثقافي» و»الإخضاع الثقافي» من خلال دورة منظومة علاقات أنتجت حالات ومظاهر، وتمثّلت في أشكال من القيم والمفاهيم أخذت تتجسّد في المؤسّسات والمتاحف والمعارض والسينما (أفلام هوليوود).

قياسًا بالقاموس الموسوعي لسوسيولوجيا الثقافة الذي تراكم تاريخيًا من خلال التجارب والشواهد العينية والتصوّرات النظرية، يقترح الكتاب في خاتمته مجموعة مصطلحات (ثنائيات) يمكن إضافتها إلى المعجم اللغوي لهذا العلم الاجتماعي، تحسّبًا للطوارئ في المستقبل؛ فالمفردات التي يقترحها يمكن أن تُستخدم لمعالجة حيثيات قد بدأت تتمظهر في عوالم الثقافة وما تطرحه من تحدّيات مكثّفة في المستقبل.

وضع الكاتبان ديفيد إنغليز وجون هيوسون أُطرًا سريعة وثنائيات متعارضة، لإدراك التحوّل الطارئ على الثقافة في مطلع القرن الجاري، لذلك طالبا، **أولًا**، بالتفكير عولميًا، باعتبار أن العالم يتوجّه مكانيًا نحو الترابط، وهو ما سيكون له تأثيره في تغيّر طبيعة الثقافة. ثمّة، **ثانيًا**، الاغتراب والتضامن، وهما ثنائية تذهب بالأولى نحو الانعزال وبالثانية نحو الاندماج. هناك، **ثالثًا**، التجانس والاختلاف، وهما ثنائية ترد على احتمال قيام ثقافة عالمية في ظل خصوصيات. **رابعًا** اختلاف طبيعة الحدود واحتمال تجاوز الثقافة تلك الكينونات التي كانت تقيّدها في الماضي المناطق الجغرافية والأقاليم الطبيعية والحدود السياسية للدول.

بناء على هذه الاحتمالات، يقترح الكتاب وضع تصوّرات معاصرة لفهم المسائل الثقافية على اعتبار أن الباحث السوسيولوجي يتحمّل بعض المسؤولية

في توضيح عالم غامض أخذ يتشكّل تاريخيًا. لذلك، فإن السوسيولوجيا الفاعلة «هي التي تحاول أن تسيطر على تحيّزات المرء، كما تحاول فهم الموضوع المدروس من جوانبه كافة» (ص ٣٢٢). واقترح الكتاب العودة إلى نصيحة السوسيولوجي الأميركي لويس كوسر حين كان يعالج الديانات ومعتقداتها، إذ على السوسيولوجي «أن ينحّي جانبًا أفكاره الشخصية حول المعتقدات الدينية التي يدرسها قدر المستطاع، وإن يطبق، لأهداف تتعلّق بتلك الدّراسة، مبدأ ‹السوسيولوجيا اللاأدرية›، فلا يؤثّر في نتائج دراستك إيمانك بالديانة المدروسة أو عدمه. فالهدف الرئيس هو دراستها، لا الخروج بأحكام أخلاقية أو وعظية حولها» (ص ٣٢٣).

الحياد مسألة معقّدة وصعبة وحالمة، لكنّه موضوع يطمح إلى تشكيل موقف منهجي يتطلّب التوصّل إليه كثيرًا من الوعي، حتى تكون الخلاصات والاستنتاجات مقاربة للواقع الاجتماعي وعلاقات البشر الإنسانية الظاهرة والخفية. وانطلاقًا من الحياد، يمكن أن نضمن مستقبل سوسيولوجيا الثقافة وما تلاقيه من تعاظم التحدّيات.

ميرفت أبو خليل *

تقرير ندوة «الترجمة في العالم العربيّ وآفاق تطوير اللغة العربيّة» في المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات

بيروت ١٧ و١٨ أيار/مايو ٢٠١٣

عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ندوة علمية في بيروت (١٧ و١٨/ ٥/ ٢٠١٣) بشأن «الترجمة في العالم العربي وآفاق تطوير اللغة العربيّة»، شاركت فيها نخبة من الأكاديميين المتخصّصين بشؤون الترجمة، وحضرها عدد من المهتمّين بهذا الحقل المعرفي فاق عددهم الستين. وقد افتتح مدير مكتب بيروت، الدكتور وجيه كوثراني، الندوة بكلمة تعريفية عن المركز، قال فيها: «إن المركز مؤسسة بحثية عربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية ذات توجّهين متكاملين: نظري وتطبيقي. وقد أصدر المركز خلال عمره الفتي ٤٥ كتابًا حتى الآن، ويوجد حاليًا عشرون كتابًا قيد التحكيم. ويضم المركز قسمًا للترجمة، ويصدر ثلاث مجلّات هي: **عمران** و**تبين** و**سياسات عربية**، كما يمنح المركز جوائز سنويّة تشجيعية لأفضل البحوث في موضوعات اجتماعية وإنسانية». وكشف الدكتور كوثراني عن خطة لإطلاق مشروعين كبيرين هما: مشروع المعجم التاريخي للّغة العربيّة، ومشروع تأسيس معهد عالٍ للدراسات العليا يضم كلية للعلوم الاجتماعية، وكلّية للإدارة العامّة، ومركزاً متقدمًا للأبحاث.

ثم ألقى الدكتور فايز الصُيّاغ كلمة وحدة ترجمة الكتب في المركز، فأشار إلى «التحدّيات التي تواجه الترجمة في مجالات التعليم العالي والتقانة الرقمية ومعالجة اللغة»، ولفت إلى أن «وحدة ترجمان في المركز تُعنى بتعريف النخب العربية بالكتب الجديدة التي تصدر خارج العالم العربي، وأنّ آليّة اختيار الكتب لترجمتها تتم من خلال استشارة نخب أكاديمية، لإذكاء روح البحث والنقد، وتطوير آليّات التراكم المعرفي والتأثير في الحيّز العام». وأوضح أن وحدة ترجمة الكتب في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات لا تهدف إلى منافسة أيّ مؤسسة، بل تعدّ عملها رافدًا يصبّ في تيّارٍ عريق يساهم في تعزيز الثقافة العربيّة.

* رئيسة قسم الترجمة في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

بعد ذلك، ألقى الأمين العام لاتّحاد المترجمين العرب الدكتور بسام بركة كلمة كشف فيها عن أن الاتّحاد أحصى الكتب المترجمة بين سنتي ٢٠٠٠ و٢٠٠٩، ولديه النية لاستكمال مشروع الإحصاء هذا وإقامة دورات تدريبية للترجمة في القاهرة وبيروت مستقبلًا. وعلى الفور بدأت جلسات المؤتمر بحسب البرنامج المقرر.

اليوم الأول

الجلسة الأولى

ترأس الدكتور الطاهر لبيب الجلسة الأولى وعنوانها «الترجمة ودورها في تطوير المعاجم العربية»، وركّز في تقديمه على أن «الترجمة لا تكون من لغة إلى لغة وإنّما من ثقافةٍ إلى ثقافة». وكانت المداخلة الأولى لرئيس اتّحاد المترجمين العرب الدكتور عبد اللطيف عبيد، عن «أثر الترجمة في اللغة العربية بين الإثراء والإفقار»، وبيّن أن للترجمة في بحثه معنيين اثنين متكاملين، **أولهما** الاقتباس من الآخرين عامة والغرب خاصة في جل مجالات الحياة، العلمية منها والثقافية والاجتماعية والإدارية والعسكرية، و**ثانيهما** المعنى التقني للكلمة، أي نقل محتوى نص من لغة إلى أخرى، وهنا تحديدًا اللغة العربية. وعرض لتاريخ الترجمة العربية «كواحدة من كبريات الترجمات في غابر الأزمان منذ العصر العبّاسي، ثمّ في فترة النهضة التي أدّى فيها اللبنانيون والمصريون الدور البارز، ولا سيما في القرن التاسع عشر». ورأى عبيد أن الترجمة أثرت اللغة العربية أيما إثراء على مختلف الأصعدة: المعجم اللغوي العام، والمعجم المصطلحي، والأساليب. وقد أبرز البحث ذلك بالتركيز على بعض ما أفادته العربية من الترجمة، خاصة في العصر الحديث، مؤكّداً أن الترجمة، في معنييها العام والخاص، وخاصة عبر الصحافة وجهود نقل العلوم والتكنولوجيا، أكسبت اللغة العربية حياة جديدة وضخّت فيها دماء أغنتها وزادتها قوة ومناعة واقتدارًا على التعبير عن منتجات الحضارة الجديدة.

غير أن البحث سعى أيضًا إلى الاهتمام بالوجه الثاني للموضوع، وهو ما يمكن أن يكون للترجمة من أثر سلبي في العربية، وإن يكن جزئيًا ومنطقيًا في عمومه. وقد بيّن، بتتبع مسيرة الترجمة العربية، أن اللغة العربية الحديثة وضعت، بسبب الترجمة، مولدات معجمية ومصطلحية كثيرة كان في الإمكان الاستغناء عنها لوجود ما يماثلها في العربية، وأن الأمر ازداد تعقيدًا لأن كثيرًا من هذه المولدات لم يكن موحَّدًا وإنما اختلف باختلاف المترجمين والمؤلفين، وهو ما أدى إلى اضطراب المصطلح العربي وتعدده وتسببه في ما يمكن تسميته بالقطْرية اللغوية المهدِّدة لوحدة اللغة العربية من جهة، وفي عدم دقة الخطاب العلمي العربي من جهة أخرى. وإن جهود التنسيق المصطلحي الحالية لا تُعدّ كافية لتجاوز الصعوبات المصطلحية واللغوية المترتبة على الترجمة بمعنييها العام والخاص. كما أن جهد التقييس أو التنميط المصطلحي لا يزال في بداياته وإن يكن قد حقق بعض المكاسب العظيمة، وخاصة في مجال تقييس المصطلح الطبي في إطار **المعجم الطبي الموحّد**، على سبيل المثال .

كانت المداخلة الثانية للدكتور نادر سراج الذي اتّخذ في بحثه، «دور المعاجم الثنائية في حركة الترجمة العربية»، معجم أدريان بارتليمي نموذجًا. وبارتليمي هو أحد أكبر المستشرقين الفرنسيين في النصف الأول من القرن العشرين. وهو معروف في الوسطين الدبلوماسي والأكاديمي؛ فقد تقلّد منصب قنصل فرنسا في حلب (١٨٩٦-١٩٨١)، كما شغل منصب أستاذ في مدرسة اللغات الشرقية سنة ١٩٠٩. وأُسندت إليه إدارة الدروس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس.

أنجز بارتليمي كتابة معجمه، **المعجم العربي-الفرنسي للمحكيات العربية في سورية: حلب، دمشق، لبنان، والقدس**، الموضوع باللغة الفرنسية في مدينة حلب،

في سنة ١٩٠٣، بعد القيام بدراسة ميدانية مهّدت لجمع المعطيات استغرقت منه حوالى تسع عشرة سنة أمضاها في بلاد المشرق العربي، وشملت ما كان يُعرف بسوريا الكبرى، وتحديداً: حلب ودمشق ولبنان والقدس. وهو مؤلف من خمسة أجزاء، ظهر الجزء الأول منه سنة ١٩٣٥، والثاني سنة ١٩٣٦، والثالث سنة ١٩٤٢، والرابع سنة ١٩٥٠. وصدر الجزء الأخير بعد وفاة بارتليمي في سنة ١٩٥٤. والجزآن الأخيران أُنجزا بعناية الأب هنري فليش، الأستاذ في جامعة القديس يوسف ببيروت. وقد وفّرت المفوضية السامية في سورية ولبنان المساعدة المالية لإصدار المعجم. واستكمالاً لهذا الجهد المعجمي، أصدر كلود دنيزو في سنة ١٩٦٩ ملحقاً لهذا المعجم بمساهمة من المجلس الوطني للبحوث العلمية، في باريس، وبإيعاز من الباحث الفرنسي المعروف جان كونتينو، الذي خلَف بارتليمي في كرسي العربية المشرقية في «معهد اللغات الشرقية»، وساهم في تأمين دعم لإصدار المعجم. وقد أشار سراج، في معرض تبيانه ميزة هذا المعجم وأهميته، إلى أن الترجمة «إذا اقتصرت على لغة المصطلحات والعلوم، وأغفلت المصطلحات المتداولة في القطاع الحيّ والمعيش، أي اللغة المحكية، فإن ذلك سيقتل روح الترجمة ذاتها، وسيهمل توثيق ألفاظ متداولة كثيرة على ألسنة الناس». وأضاف: «إن هذا المعجم ليس تجميعًا لمفردات، ولا هو قائمة تتضمن مفردات، بل هو معجم للغة الحية في بلاد الشام آنذاك احتوى أغلبية الكلمات العربية الشائعة والمتداولة في بلاد الشام (سورية ولبنان وفلسطين) كما ينطقها أهلها». وركّز سراج في النهاية على ما لاحظه بارتليمي وأمثاله من المستشرقين الغربيين من أن اللهجات العربية –وهنا المشرقية تحديداً– تعاملت مع الكلمات الوافدة، أو المقترضات، بطواعية وبطريقة براغماتية وعفوية في آن معًا. وقدّم نماذج معربة لمثل هذه الكلمات الوافدة.

جاءت مداخلة الباحث أنور الجمعاوي ثالثة في هذه الجلسة، وكان عنوانها «أسئلة المترجم في المصطلح الهدف»، رأى فيها أن «المصطلحات مفاتيح العلوم، وتُعتبر مداخل ضرورية ووسائل أساسية يستقدمها الدّارس عند تعامله مع منجزات اللّغات الخاصة، ويستحضرها الباحث عند محاولته فهم أي ظاهرة معرفية فيسعى إلى الوعي بمصطلحاتها حتى يتمثّل محاملها الدلالية وحتى يدرك مضامينها الإبستمية. من هنا كانت الدّراية بآليات ترجمة المصطلحات وفنّيات صياغتها في اللّغة الهدف مطلبًا أساسيًا ومعطى ضروريًا يفترض تمكّن المترجم منه، وذلك حتى يلين له الخطاب في اللّغة المنطلق فيفك مغالق الرسائل اللّغوية الخاصة ويحسن نقلها إلى اللّغة الهدف». وبغية استكشاف ذلك كلّه، تطرق الباحث إلى أهمّ الصعوبات التي تواجه المترجم في صوغ المصطلح الهدف، وجملة المعايير التي يتعيّن استحضارها عند اختيار المصطلح المقابل في لغة الوصول، ومعايير مقبولية المصطلح وآليات توليده، وذلك في محاولة للتنبيه إلى عدد من المشكلات التي ترقى إلى مقام التحدّيات التي يواجهها المترجم من العربية وإليها عند اشتغاله على ترجمة عدد من المصطلحات.

الجلسة الثانية

تولّى رئاسة هذه الجلسة الدكتور محمد دبس، وتحدّثت فيها أولًا ريما بركة، وتناولت «ترجمة المصطلح وأثرها في تطوّر البحث العلمي واللغة العربيّة». ورأت، في تقديم بحثها، أن تطوّر اللغة اليوم يُقاس بالمعارف التي في إمكانها التعبير عنها. فاللغة المتطوّرة هي اللغة التي تواكب عصرها بكل ما فيه من نموّ في مختلف مجالات المعرفة وتطوّر للعلوم والاكتشافات الجديدة في الميادين والحقول التقانية والعلمية كافة. وبالتالي، لا بد من أن يمر تطوّر اللغة عبر تطوّر معارفها ووضع مصطلحات للتعبير عنها. والمصطلحات في اللغة مفاتيح للمعرفة في شتّى فروعها، والوسيلة الأساسية التي يتم بها تناقل المعرفة والعلوم وتطوّراتها، كما أنها الأداة التي تساهم في نشر الثقافة

والمعرفة والحضارة. والمصطلح هو تسمية المفهوم عن طريق وحدة لغوية، والمفهوم معرّف على أنه وحدة معرفية. وبالتالي، فإن المصطلح هو تسمية للوحدة المعرفية؛ إنه يتّصل اتصالًا مباشرًا بالمعرفة وبالتطور العلمي والتقدّم التقني، وهو إذًا أساس وضروري لتداول المعرفة وانتقالها، فلا يمكن أن نعبّر عن فكرة أو ندلّ على شيء إذا لم يكن هناك مصطلح لتسميته.

أمّا ما أنجزته بركة في بحثها، انطلاقاً من أمثلة من المصطلحات العربية المترجمة، فكان تبيان العلاقة التي تربط بين المصطلحات وترجمتها من جهة وتطوّر البحث العلمي واللغة العربية من جهة أخرى؛ فالمصطلحات في اللغة العربية هي مصطلحات مترجمة إذ باتت اللغة العربية في القرون الأخيرة لغة متلقّية، تتلقى العلوم والمعارف من اللغات الأخرى وتقوم بتعريبها ليصبح لدى متكلّميها الأداة التي تسمح لهم بالتداول والتحاور في جميع المجالات العلمية والتقانية والمعرفية، وربما، في وقت لاحق، إلى نقل اللغة العربية من لغة متلقية إلى لغة خلّاقة تكون منبعاً للمفاهيم الجديدة والاكتشافات العلمية الحديثة. ورأت بركة أن «استعمال المصطلح قد يؤدي إلى تغيّر اجتماعي»، مؤكّدةً أن «لغة البحث العلمي اليوم تستعير مصطلحاتها من اللغة الإنكليزية في الولايات المتحدة الأميركية لأنها الرائدة في الأبحاث العلمية والتكنولوجيا والثقافة والفنون». ووصفت هذا الأمر بأنه مشكلة لا للّغة العربية وحدها وإنّما للغات العالم أيضًا، داعيةً إلى «إيجاد سبل سريعة لوضع المصطلحات حمايةً للغة العربيّة». وأوضحت موقفها بأنها لا تدعو إلى القبول بالمصطلحات الأجنبية، بل إلى إيجاد طرق جديدة لإدخال المصطلحات العربية ونشرها بطرق تحول دون انتشار المصطلحات الإنكليزية، لأن التطور والارتقاء لا يمكن أن يتحققا بلغة الأجانب.

أمّا الدكتور علي نجيب إبراهيم، في بحثه «تطوّر اللغة العربيّة والتوازي بين احتكاك الذات العربيّة بالآخر»، فقد رأى أن ثمة توازيًا بين احتكاك الذات العربية بالآخر، وتطوُّر اللغة العربية. ذلك أن وعي الذات يتطلّب الخروج من إطار الهوية العينية إلى الهوية المنفتحة التي تسمح بوعي الذات وتجديد قدراتها من خلال معرفة الغَيريّة وفهمها والتفاعل معها. ولمّا كانت اللغة مرآة تتجلّى فيها كينونة الإنسان وكيفية تصوُّره للوجود، فمن الطبيعي أن يكون تطوّرها انعكاسًا لتطوُّر الذات من خلال المفاهيم الجديدة الناتجة من التفاعل مع الآخر ونقل معارفه وتقنياته. وهذا ماشهدتْه اللغة العربية ولا تزال تشهده منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى الآن، إذ ساهمت الترجمة في تحديثها وإدخالها في الحوار الحضاري المعاصر. ورأى أنّ أثر الترجمة في اللغة العربية لم يقتصر على مستوى نقل الألفاظ، بل شمل، فوق ذلك، استحداث منظومات جديدة من المفاهيم والمصطلحات، وتوليد أشكال تركيبية مستجدّة أيضًا. وأشار، على هذا الصعيد، إلى ثلاث مراحل متداخلة تُعبِّر عنها نصوص روّاد النهضة العربية الحديثة: الانبهار بالآخر كما يبدو عند عبد الرحمن الجبرتي في كتابه **عجائب الآثار في التراجِم والأخبار**؛ تقليد الآخر كما يبدو عند الطهطاوي في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**؛ البدء بإعادة بناء الهوية عبر تحديث السلسلة الثقافية العربية كما يبدو في مشروع التنوير الثاني الذي أسَّسه طه حسين، ومظاهره المستمرّة إلى أيامنا الحاضرة.

الجلسة الثالثة

ترأست إليزابيث لونغنيس المحور الثاني في الندوة وعنوانه «الترجمة والتقانات الرقمية». وقدّم فيها الدكتور صابر الجمعاوي بحثًا عنوانه «الترجمة الآليّة من العربية وإليها: أيّ مستقبل؟»، أشار فيه إلى تزايد المنجزات العلمية والتقنية في زمننا حتى لم يعد المترجم البشري قادرًا بمفرده على مواكبة سرعة التطوّر الحاصل، وهو ما دفع إلى استثمار مهارات الحاسوب في المجال اللّغوي وتطوير نُظم للتّرجمة الآليّة التي هي

مبحث متطوّر متجدّد باستمرار، بهدف تحسين جودة التّرجمة الآليّة والإيفاء بحاجات المستخدمين. ولفت إلى أن العرب كانوا في شبه غيبة عن التطوّرات التي شهدها العالم في هذا الحقل المعرفي، وذلك إلى حدود الثمانينيات من القرن العشرين، حتّى أننا لا نكاد نظفر بمصنّفات نظرية مهمّة في هذا الشأن إلى حدود تلك الفترة. ويعدّ الكتيّب الصّادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بعنوان **دراسة فنّيّة حول الترجمة الآلية في الوطن العربي** من أوّل المصنّفات التي نبّهت إلى أهمية الترجمة الآلية. وشهدت فترة التسعينيات من القرن العشرين تعدّد الأبحاث النظرية المتعلّقة بالترجمة الآلية. غير أن فاعلية هذه الجهد تبقى محدودة بالنظر إلى الجانب الإجرائي؛ إذ إن أنظمة التّرجمة الآلية من اللغة العربية وإليها قليلة مقارنة بما يشهده العالم من وفرة في هذا المجال. وقد ركّز البحث على الترجمة الآلية من العربية وإليها بالقيام بدراسة وصفية تقوم على المقارنة بين مختلف المواقع والبرمجيات التي تقدّم خدمة الترجمة الآلية وتتضمّن اللغة العربية باعتبارها لغة منطلقًا أو لغة هدفًا مثل موقع «المسبار» وموقع «غوغل» وبرمجية «الناقل العربي» وبرمجية «المترجم العربي» وغيرها. وتوقّف الباحث عند أهمّ الصعوبات التي تعترض مبحث الترجمة الآلية من العربية وإليها من خلال نماذج تطبيقية تناولها بالتحليل والتعليق. وانتهى في مرحلة أخيرة إلى استشراف بعض الحلول التقنية واللسانية والتنظيمية التي من شأنها أن تساعد على تحسين جودة الترجمة الآلية من العربية وإليها.

المداخلة الثانية كانت للدكتور عادل الزعيم، «لغة شبكات التواصل الاجتماعيّة: صراع بين التجديد والتردّد»، قدّم لها بالإشارة إلى أن اللغات الحية تتطور بشكل دائم وبطيء وفي جميع الاتجاهات. وأشار إلى فارق بين تطور اللغة الطبيعي وتطوير اللغة بفعل المتحدثين بها والعاملين عليها، إذ إن الخلاف عميق بين ما يريده اللغويون وما يقرره ويتداوله المتكلمون، الأمر الذي ينسب دورًا كبيرًا إلى المتحدث/ المترجم في اشتقاق الكلمات وصوغ التعابير واستعارة المفردات من لغات أخرى ومن مجالات متعددة ومختلفة. وقد يقرر المترجم ويستنبط مفردات معيّنة للتعبير عن حالة أو حادث أو وظيفة معيّنة في ترجمة نص ما إلى العربية، فيحقق حالة نجاح مبهرة أو يخفق أحيانًا في إيصال الفكرة أو في إقناعنا باستعمال تلك المفردات الجديدة. ومثل هذه الحالات يتكرر في ترجمة تطبيقات تقنيات المعلومات والاتصالات إلى العربية ويتراوح بين التجديد والتردد ويصل أحيانًا الى الإخفاق.

وقد ذهب تركيز البحث إلى ما حملته تقنيات المعلومات والاتصالات معها من مفاهيم جديدة كثيرة، وما أنبتته في اللغة العربية من مفردات مستحدثة صوغًا ومعنى. كما ذهب إلى مفردات شبكات التواصل الاجتماعية مثل الفيسبوك واليوتيوب وما تشكله إلى الآن من صعوبة كبيرة، أكان للمستخدم المتكلم أم للغوي الدارس. وعرض البحث لبعض مفردات الفيسبوك باللغة العربية، وقارن الصراع الجدلي بين المفردات المقترحة والمتداولة بين مطوّري البرامج ومترجميها من جهة، ومستخدمي تلك الشبكة الاجتماعية من أفراد يتواصلون بشكل عفوي أو مؤسسات إعلامية عربية كبيرة وذات شهرة عالمية من جهة أخرى. كل ذلك بهدف إلقاء الضوء على صعوبة استحداث المفردات والمعاني، وسهولة استعارتها من لغات أخرى وما يترتب من آثار على تلك الجدلية.

اليوم الثاني

الجلسة الرابعة

رأس الدكتور كمال عبد الفتاح هذه الجلسة، وكان عنوانها «أثر الترجمة في تطوير اللغة العربية»، واستهلّها الدكتور حسن حمزة ببحثه «الترجمة إلى العربية وجدل التطوير والتهجين»، فأشار إلى أن التعدد اللغوي لا مفرَّ من أن يدفع إلى التواصل والتعارف. وكلّ تواصُل ترجمة تسعى إلى ردم الهوة

بين المتباعدَين. ولن تجد لغتين تتواصلان من دون أن تترك كل واحدة منهما بصماتها على الأخرى. وآية هذا التواصل ما تفرضه كل واحدة من اقتراض ومن توليد في اللغة الثانية سعياً إلى إرساء جسور الاتصال والتفاهم. ولقد أحدث ذلك تطورًا في العربية أغناها بمفاهيم جديدة، وألفاظ جديدة، ومصطلحات جديدة، وأساليب جديدة تسمح لها بالتعبير بطواعية عما جدَّ في حياة الناس، وما جدَّ في مختلف مجالات المعرفة. لكن هذا الوجه الإيجابي كان له قفاه السلبي المتمثل في فوضى التوليد المصطلحي، والتعدد الدلالي، والاشتراك اللفظي، وغير هذه وتلك من علل الترجمة. ولم يكن متوقعاً أنْ تجري الأمور على غير هذه الصورة في عالَم عربي مشتت ليس فيه سلطة سياسية ولا سلطة علمية جامعة. والسؤال، إذًا، هو كيف يمكن للعربية، التي تحتاج في سبيل تطويرها وسدِّ حاجاتها إلى الكثير، أن تستغل في الترجمة جميع الوسائل المتاحة في سدّ هذه الحاجات اقتراضًا وتوليدًا بسيطًا أو مركّبًا، ولفظيًا أو دلاليًا، على أن تتحقّق هذه الوسائل بشرائطها وأصولها؟

أمّا الدكتور مهدي عرار، فتحدّث عن «أثر استشراف التطوّر الدلالي في الترجمة»، وذلك لدى ترجمةِ اللاّحقِ نصًّا سابقًا وفهمِ المتعيِّنِ مِنه، في ظلّ ما يحصل بينَ الزمنين من انزياحٍ في التّلقّي وتطور في دلالة الألفاظ. وقد نبّه عرار، الذي أراد أن يكون بحثه تطبيقيًا، إلى أن «ظاهرة التطوّر اللغوي نافذة الفعل في اللغة، ويتجلّى ذلك في مستويات اللغة المتعددة: الصوتي والصرفي والتركيبي والمعجمي والأسلوبي»، مشيرًا إلى «تراخ جليّ في المعجمات العربية، لأنّ كثيرًا من الألفاظ العربية خضعت لناموس التطوّر». فالألفاظ، بحسب مهدي عرار، في حركة دائمة من التعميم إلى التخصيص، وما يجري على الفكر يجري على اللغة.

عن «الترجمة وتجدّد الفلسفة في العربية»، تحدّث الدكتور صالح مصباح، فرأى أن أمر الترجمة عندنا اليوم ليس أفضل من أمر الفلسفة، فنحن نواجه صعوبة مزدوجة. وأشار إلى ثلاث مراحل مرّت بها الترجمة الحديثة في الثقافة العربية، فكانت تجربة الترجمة الأولى «تحديثًا» استمرّ حتى الحرب العالمية الأولى، ثم تجربة «ممانعة» للتحرّر من الاستعمار، واستمرّت إلى بداية سبعينيات القرن الماضي، والتجربة الراهنة التي تريد المساهمة في إنجاز تحديث متعثّر، وفي الصّراع من أجل الاعتراف بالتنوّع الثقافي. وقال إن موضوع الترجمة هو جزء من مسألة أشمل هي «المسألة اللغوية العربية»، ورأى أن الترجمة تصبح صهرًا فعليًا للعوالم.

الجلسة الخامسة

ترأست الدكتورة إنعام بيوض هذه الجلسة التي تحدّث فيها الدكتور عبد العزيز لبيب عن «آثار فرنسية بلسان عربي»، فشدّد على أن الترجمة تفعل على نحو ما تفعل أجيال الإنسان الصانع قديمًا فتصقل تباعًا الحجر ثم المعدن ثم الأداة، بلا نهاية. وفي كل أوان من تلك الصيرورة يتغيّر كل شيء ثم ينقلب: المصقول والصاقل والبيئة. والمعنى هو أن الترجمة ليست مجرد اجتهاد يأتيه مترجم **فرد** قبالة نص من النصوص الأجنبية، بل إن العلاقة الذاتية هذه تتأصل في **بنية معرفية** متحوّلة هي أشمل وأعم من التجربة «الشخصية» فتتعيّن بمكونات البنية وفي سياق الوضع المعرفي المحلي والعالمي الحامل لذاك النص. أمّا محصلة كل هذه الحركة الدؤوب فهي **اللغة** التي تتطور في العادة لكن طفراتها الكبرى تحصل عندما يطرأ على اللسان طارئ ذو طابع مزدوج **داخلي/ خارجي** في آن واحد، وهذا الطارئ الفعال هو الترجمة.

وما كان قد قاد الباحث إلى هذا الطرح هو التفكّر في ما ترجمه العرب المحدثون إلى لسانهم من آثار الكتّاب الفرنسيين، حيث تقف الترجمة من الفرنسية نموذجًا وجيهًا من أمهات النماذج الكاشفة عن علاقة العربية الحديثة بسائر اللغات. ويكشف الباحث هنا سببه وهو نهضة العربية ومعاودة صوغها حتى بدت

وكأنها اختراع جديد، قد حصلتا على محك الترجمة، وفي مقدمتها النقل عن الفرنسية (الطهطاوي). ولئن كان صحيحًا أن العربية تفرّدت منذ القدم بضرب من الاقتدار أدام بنيتها وقواعدها ومفرداتها طوال قرون متتابعة، فإن هذه الديمومة بالذات هي ما أفقدها عنفوانها وكاد يميتها. وحدها القطيعة الكبرى، بل قلْ الأزمة الكبرى -بفضل الترجمة وغيرها من العوامل الأدبية والمعرفية الفعالة منذ بدايات القرن التاسع عشر- بعثت العربية من تحت الرماد وقلبتها وغربلتها وجددتها ووفّقت نسبيًا بينها وبين الحداثة على الرغم من عوائق عدة، منها القصور السياسي العام. وقد قاربت الورقة جملة هذه المسائل من خلال دراسة أحد رواد التجديد اللغوي العربي عبر النقل والترجمة من ناحية، والتأليف من ناحية أخرى، فتطورت معه اللغة العربية من حيث اللفظ والمعنى والمبنى، ألا وهو أديب إسحق (١٨٥٦-١٨٨٤). وليس من باب المصادفة أن يكون إسحق «عبقري الشرق»، كما نعته فيكتور هيغو، هو بالذات من ابتدع مصطلح **النهضة العربية**.

قدّم بعد ذلك خالد عايد أبو هديب ورقة عنوانها «أثر الترجمة في تطوير اللغة العربية: خلفيات وتحدّيات وآفاق»، حاول فيها استحضار إشكاليات الترجمة، قديمها وجديدها، وهي الإشكاليات التي من شأنها أن تعوق أثر الترجمة في تطوير اللغة العربية وتسدّ عليها آفاق مثل هذا التطوير. لكن هذه الورقة لم تتوقف عند الإشكاليات «الفنية» و«التقنية» في مجال الترجمة وكيفية تجاوزها، بل تلمّست ما أسمته «الإشكالية البنيوية» الخاصة بالنظام السلطوي العربي الذي يحتجز الإبداع والابتكار والتطور في جميع المجالات، بما فيها الثقافة واللغة والترجمة.

أمّا الدكتور شحدة فارع، فقد تناول في مداخلته المعنونة «دور الترجمة في تطوير اللغة العربية»، التأثيرات المتنوّعة التي أحدثتها الترجمة في اللغة العربية سلبًا وإيجابًا، ولاسيّما ما تولده وسائل الإعلام من مفردات جديدة. ورفض مقولة عجز اللغة العربية عن التطوّر، وقال إن من يروج هذه المقولة لا يعرف طبيعة اللغة وقدرتها على الاشتقاق والصوغ ومرونتها في استيعاب علوم العصر.

الجلسة السادسة

ترأس الدكتور جورج كتورة هذه الجلسة التي كان عنوانها «دور الترجمة وواقعها في التعليم العالي»، وقدّم فيها الدكتور ثائر ديب، مدير تحرير مجلة **تبين**، ورقة بعنوان «الثقافة العربية وترجمة العلوم: الترجمة العلمية ومصائرها منذ محمد علي»، أدرجها في ما دعاه مبحث سياسات الترجمة، أي ما يكتنف عملية الترجمة من تصارع قوى لغوية وثقافية وسياسية وسواها. ورأى أن الترجمة مثّلت، ولا تزال، سياقاً رئيسًا ووسيلة أساسية في تحصّل العرب على العلم منذ بداية أزمنتهم الحديثة وإلى الآن، من دون أن يتبدّى من وراء ذلك ما يدل على تباشير مساهمة حقّة في الإنتاج والإبداع العلميين العالميين. وإنه من اليسير أن نلمح في التاريخ ذلك الاقتران الذي لا يكاد يرقى إليه الشكّ بين محاولة النهضة وازدهار الترجمة، وفي مقدمتها ترجمة العلوم، بخلاف مراحل النكوص حيث تخبو الترجمة وترتبك وتضطرب بارتباك العلاقة بالآخر وباضطرابها. ولقد تكرّر هذا الاقتران المشار إليه مرتين على الأقل في التاريخ العربي. **أولاهما** هي حركة الترجمة التي شهدها العصر العباسي وكانت حافزاً لـ «تشكل العلم العربي» بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين، حيث وضعت هذه الترجمة تقاليد علمية وفكرية كان لها أبعد الأثر في الحضارة الإسلامية ومن ثمّ في الحضارة الإنسانية كما هو معروف. أمّا **الثانية**، فهي حركة الترجمة، العلمية أساسًا، التي شهدها عصر محمد علي في مصر (١٨٠٥-١٨٤٩)، والتي بدت كأنها تمهّد لمساهمة ونهضة جديدتين، إلّا أنها انتهت إلى الإخفاق نظرًا إلى جملة من الأسباب والخصائص، ولم تتكرر بأي مقياس من المقاييس، بل رسمت نجاحاتها العابرة وإخفاقاتها المقيمة ملامح صورة العلم في

العالم العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكامل القرن العشرين، ولا تزال ترسمها إلى الآن. وقد توقفت الورقة عند حيثيات الإنتاج الفكري في عصر محمد علي من ناحية اتجاهاته العددية والنوعية بغية تبيّن موقع الترجمة العلمية التي شكّلت أساسه؛ وكذلك عند بنية «منظومة الترجمة» وتطوّرها والتي تكوّنت في عهد محمد علي وبلغت أرقى تطورها في النصف الثاني من ثلاثينيات القرن التاسع عشر حتى أوائل أربعينياته، لتستجلي من ثم مصائر هذا المشروع بعد محمد علي، وصولاً إلى اللحظة الراهنة من ترجمة العلوم، ومدى التطابق والافتراق بين اللحظتين، وتلمّس ما اتصفت به ترجمة العلوم في عصر محمد علي من خصائص ميّزتها وكان لها الأثر البالغ في المصائر التي انتهت إليها. أمّا الغاية المتوخاة من ذلك كلّه فهي النظر من خلال مثال محدّد، هو ترجمة العلوم في عصر محمد علي، إلى العلاقة التي تربط الترجمة العلمية، بل العلم عموماً، بنظام المعرفة العام وما يربطهما معاً بالبناء الاجتماعي ككل. وبعبارة أخرى، فإن المراد هو النظر في علاقة الحوار والتفاعل أو السجال والتصادم بين العلم وبقية أنظمة المجتمع وأنساقه، إذ لا يوجد العلم، ولا التقنية، إلّا منغمسين في المجتمع وفي اللحظة التاريخية المعنية.

تلت ذلك ورقة الدكتورة عفاف البطاينة عن «التعامل مع أنواع الأسماء الواردة في نصوص اللغة المصدرية». تناولت فيها كيفية نقل أنواع الأسماء الواردة في نصوص اللغة المصدرية إلى اللغة العربية انطلاقًا من الأبحاث اللغوية التي تميّز بين اللغة المكتوبة وصيغتها المنطوقة، ونظرًا إلى تعدد الأصوات الموجودة في اللغات الأوروبية والتي لا نجد مثيلاً لها في اللغة العربية، وذلك بهدف التمييز بين اللغة بصيغتها المكتوبة من جانب وصيغتها المنطوقة نطقاً سليماً من جانب آخر، والوقوف عند الإشكاليات التي تواجه المترجم إذ يحاول نقل الأسماء من لغة يختلف نظامها الصوتي عن النظام الصوتي للغة العربية. وقد وقفت المداخلة عند استراتيجيات نقل الحروف والتمثيل الصوتي والترجمة، وهي الاستراتيجيات المتاحة أمام المترجم، وعرضت الباحثة لجوانب القوة والضعف في كلٍّ منها، كما توقفت عند الألفبائية الصوتية الدولية التي تمثّل نظامًا شاملًا لجميع الوحدات الصوتية المعروفة في اللغات الإنسانية، وإمكانية الإفادة من هذه الألفبائية من عدمه في التعامل مع الأسماء التي تحتوي على وحدات صوتية غير عربية، إضافة إلى التحديات التي قد يواجهها القارئ في حال توظيف هذا النظام. وقدمت الورقة، من خلال الأمثلة، تصنيفاً لمجالات الأسماء وأخطاء النطق الناتجة من عدم اتّباع نظام نقل موحّد من اللغات الأخرى إلى العربية.

الجلسة السابعة

ترأست ميرفت أبو خليل، رئيسة قسم الترجمة في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، هذه الجلسة الختامية. وقدّم فيها الدكتور نشأت حمارنة ورقة بعنوان «الترجمة والتعليم العالي: تجربة الجامعة السورية نموذجًا»، ذكر فيها أنّ «حركة تعريب الطبّ في الجامعة السورية أدّت إلى ظهور عددٍ من المؤسسات التي تُعنى بترجمة المراجع الطبّية، فكانت خير شهادة على اقتناع العلماء بصحّة ظاهرة الترجمة». ورأى أن ثمة فارقًا بين الترجمة في حقل العلوم والترجمة في حقل الآداب. ثم أشار إلى **المعجم الطبي الموحّد** الذي كان ظهوره ضربة قصمت ظهر الحجّة القائلة بأنّ لغتنا العربية تفتقر إلى المصطلحات الفنّية.

تلت ذلك ورقة الدكتور كمال عبد الفتّاح، «أدب الرحلات إلى المشرق العربي في اللغات الأوروبيّة وترجمته إلى اللغة العربية»، استكشف فيها عددًا من أهم مؤلّفات الرحالة الأوروبيين إلى المشرق بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين، والصورة التي رسمتها هذه المؤلّفات لفلسطين بوجه خاص. ورأى أن هذه الكتب وسواها الكثير، فضلاً عن كمّ وافر من المقالات والنشرات، تنتظر

حركة ترجمة عربية ناشطة لإضافة معلومات بالغة الأهمية في تنمية المكتبة العربية لفائدة الأجيال العربية الحالية والقادمة.

أمّا الدكتور صالح خليل أبو أصبع، فقد قدم بحثًا بعنوان «جسر ذو اتّجاهين: الترجمة أداة التواصل والتبادل الفكري والعلمي بين العرب والآخرين». ورأى أن هناك عدة متغيرات ذات علاقة مباشرة بالترجمة تساهم مساهمة فاعلة في التواصل بين الشعوب، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: يتناول **أولها** العوامل الفاعلة في الترجمة التي تحقق دورًا في التواصل والتبادل الفكري، مثل التدريس والبحث العلمي والعولمة ووسائل الاتصال الجماهيرية (وسائل الإعلام والإنترنت)، ويرتبط **ثانيها** بالدور الذي تحققه الترجمة في عدة مجالات محددة، مثل معرفة الآخر وصناعة الصورة النمطية وتعريب المصطلحات، ويتعلّق **ثالثها** بالتأثيرات العامة للترجمة في المجتمع، من ناحية النهوض الفكري والعلمي، والنخبة الثقافية في المجتمع والتفاعل الثقافي بين الشعوب. وقد عرض البحث لهذه المتغيرات، رابطًا إياها بالدور المنشود للترجمة **كجسر ذي اتجاهين** يحقق التفاعل الإيجابي بين الثقافات المختلفة، وخصوصًا التفاعل بين الثقافة العربية والثقافات الأجنبية، وكأداة للتواصل في ظلّ العولمة، وأداة لتصحيح الصور النمطية بين الشعوب.

and having a significant aesthetic impact on contemporary culture; examining the aesthetics of cinema itself, its tools and techniques; viewing cinema as a tool for philosophy or as a philosophical experience.

This paper thus discusses the books and publications in the field of philosophy that are devoted to cinema and the philosophers most concerned with the question of the cinematic image. It also focuses on the intellectual and critical moments that inaugurated the relationship between philosophy and cinema, especially in the works of authors such as Henri Bergson and Maurice Merleau-Ponty.

Uneasy Identity in Edward Said's Out of Place: A Memoir

Mohammad al-Dahi

This study examines Edward Said's autobiography from various perspectives. First, it focuses on the memoir's intellectual dimension, which traces Said's educational experience and his intellectual evolution. It stresses the depth of his engagement in the writing process, as well as his ability to join his origins in a marginalized culture and an oppressed people with his capacity for critical engagement with the deconstruction of the structures of Western culture, exposing its unspoken foundations and tendencies.The ultimate goal of this process was to formulate his method of criticism, which he termed "contrapuntal criticism". Secondly, the memoir's existential dimension is brought into focus, centered on Said's desire to register a symbolic victory over the specter of death, after his diagnosis with cancer. Finally, the autobiography's focus on nationalism is analyzed, where story of the life of a Palestinian interacts with the national cause in all its phases, bringing to light the sorrows and the dreams of the Palestinian people, registering their attempts to achieve theirnational goals.

Furthermore, this paper seeks to examine the aesthetic elements and intellectual concerns that have helped shape Said's complex identity, a result of his continual movement between different cultural spaces, interaction with different political movements, engagement with universal humanistic values, and Palestinian identity. Additionally, he had many partial identities that have coalesced to make Said a complex and uneasy personality forged through the experiences of exile, intellectual alienation, cultural ruptures, and existential concerns.

contemporary theories of Recognition, revealing their philosophical bases, especially in the works of Rousseau, Smith, Fichte, and Hegel.

To this end, the essay discusses the concept of justice in relation to other notions: equality, need, competence, freedom, rights and law, relationships with the other, dependence on the other, the good, and so on. It argues for the need to treat all of these relationships from a new conceptual angle, that of recognition, a concept that has reached a great degree of complexity and depth; an entire philosophical tradition serves as the foundation for this concept, and is simultaneously based upon it.

Subsequently, the paper moves on to discuss the concept of recognition itself, and examines the semantic connotations of the word in Arabic, as well as its meaning in English, French, and German. The essay then discusses the meanings of this concept and its usages in contemporary philosophy and thought. The paper argues that this broad concept, with its various usages, includes a certain unity that allows the three main currents that employ it to be considered as a whole: social relations, or the distribution of the forms of social recognition among individuals, particularly in professional relations regarding skills and competence; legal relations, or questions of property, citizenship, and civic belonging; and interpersonal relations, or relations of love, friendship and family.

This essay seeks to transform the discussion on the concept of recognition into a theory and a mature research agenda with strong philosophical foundations.

2- Studies

Deconstructing the “Construction”: Transformations of the Palestinian Map in Palestinian Imagery

Abdul-Rahim al-Sheikh

This study examines the transformations of the Palestinian map in cultural and political imagery since the beginnings of the Palestinian national project’s collapse, in 1974, until the admittance of Palestine as a non-member observer state in the United Nations, in 2012. The paper conceptually, technically, and aesthetically analyzes the various manifestations of the fragmentation of the Palestinian map, and how its representation has been deformed in Palestinian political and artistic expression.

This investigation of the shifts in the Palestinian map’s representation in political discourse points to the heavy toll of political realism, which imagined a solution to the “Palestinian question” through the establishment of a state along the 1967 ceasefire line. However, examining the transformations of the map in Palestinian artistic discourse opens up the possibility for surpassing that political realism toward an “aesthetic realism” that proposes a cultural vision for the resolution of the Palestinian cause. This centers around the 1948 Nakba as a conjunctural, foundational, and self-referencing system: an identity, a memory, and a map.

Cinema as a Philosophical Subject

Mohammad Nureddine Affaya

The relationship between philosophy and cinema may be examined from three angles: the philosophical output of cinema, in that cinema is a field capable of producing ideas and concepts

Justice First: From Awareness of Change to Changing Awareness

Said Bin Said al-Alawi

This paper argues that justice is the primary demand unifying the ongoing Arab uprisings, and that justice represents the locus of all the other demands of the popular uprisings. The paper also claims that "justice" is the common thread among all the major thinkers and politicians in the contemporary Arab-Muslim world who have stressed that justice is the main difference between the progress of the West and the decline of the Arabs because justice was enacted in the West, but was lacking in the Arab World. As a basis for its argument, the paper compares the Arab uprisings to revolutions that toppled communist and military regimes in other countries, focusing on the differences between the two, especially the Arab popular movements, which exhibited a theoretical spontaneity, an absence of a leadership, and a multitude of chants.

Finally, this study recounts the failures of post-independence Arab states, which were eventually revealed as a mere rule of despotism, and that the Arab state had combined the worst of two legacies: the legacy of the colonial state (a veneer of modernity) and the pre-colonial state (traditional relations and modes of thought). The paper ends by questioning the Arab uprisings' ability to constitute a veritable moment of rupture that would signal a decisive shift and an in-depth transformation capable of engendering a second Arab Nahda (Renaissance), a path that requires the guidance of rational thought, which is the only solution to the rampant disease of "spontaneity"

.

Justice in a State of Exception: A Commentary on Justice andits Failures

Abdulaziz Labeeb

In order to examine the inconsistencies on the level of justice that are witnessed in our globalized world, this study begins with two famous "cases of exception" to international justice—Guantanamo Bay's detention center and the question of Palestine. A review of the literature on "states of exception" throughout the history of ideas, and an investigation of the history of capitalism since the emergence of imperialism reveal that today's world, which has become globalized and unified in many respects, has seen so many exceptions that the "exception" has become as effective as the "rule". The entire world is now ruled by exceptions that present themselves as "temporary," which is a long-term strategy that aims to gradually change laws and create lasting effects.

This study also argues that discourse on "the state of exception" in the field of justice imposes exceptions on language and rhetoric, ultimately causing the fragmentation of the paper itself. Such a structure stems from the belief that narration is more likely than causal arguments to expose the failures and "embarrassments" of justice and the existing "juridical gaps" even though argumentation is the most fitting method to approach other questions of rights and politics.

Justice as Recognition

Husam al-Deen Darwish

This paper argues that the idea of "justice as recognition" may provide the basis for a comprehensive theory of justice. This requires an examination of the conceptual and linguistic connotations of the concept of Recognition, in addition to a review of the historical and

The paper then argues that the theory of interest that is inspired from our doctrinal tradition, and which is based on the notion of general interest—which implies political and social justice—can be employed to form an Arab theory of social justice, when added to other elements inspired from the main Western theories of justice. Such a theory can be founded on the notion of utility serving the public good, and the liberal tradition that is based on solidarity. The liberal tradition guarantees the main freedoms, equality of opportunity, and equality in the distribution of social benefits; at the same time it admits the existence of inequality in society and calls for the fair treatment of the least privileged individuals and groups. It also reinforces the principles that protect identity, in the context of developing the individual abilities and skills. The ultimate objective is to combine the interest of the individual with the good of the collectivity and to avoid the dangers of narcissism and the ultra-individualistic nuclear self. An Arab theory of justice should seek to reinforce the principle of the general interest and achieve gender equality by providing an interpretive and creative reading of the religious texts that stresses the notion of equality, even if these texts had been employed in the past to justify unequal and unfair treatment.

The Dialectic of Justice and Freedom in Light of the Arab Revolutions: Democracy as the Justice of the 21st Century

Mohammad al-Haddad

In analyzing the question of justice in the context of the ongoing Arab uprisings, this paper seeks to differentiate between the sentiment of justice that was expressed during the Arab Spring and the complex form of justice that may be—or may fail to be—established gradually over many years or decades. This paper assumes that the intellectuals who are engaged in the revolutionary movement and who seek to fulfill the demands of the rebelling population must assume their historical role, and contribute to the formulation of a future meaning of justice. They must make concrete the notion of justice as the fulfillment of a collective sentiment and desire that they have expressed with great force and determination during the revolts.

Thus, this paper presents a reading of the Arab Spring's events and an attempt to foresee its future by examining the relationship between the ongoing social movements and various contemporary ideas concerning the philosophy of justice. This study also examines some of the notions of justice that have arisen in the Arab tradition in order to distinguish the elements that are likely to persist from those that are likely to be surpassed and replaced. It also stresses the fact that the concept of justice in the Arab tradition was developed in isolation from the principle of freedom.

Subsequently, the paper discusses the Arab Spring's future potential—ranging from constituting the onset of a global movement against the existing form of globalization, which is based on unjust principles and, therefore, the central target of those seeking justice and freedom—to turning toward isolationism and the traditional Arab notion of justice, which is separate from freedom, or even turning toward justice at the expense of freedom.

Finally, the paper presents the conditions that must be met in order to ensure that the demands of justice and freedom will overlap, as part of a continual dialectic between the two concepts. Thus, the Arab Spring may succeed where past revolutions have failed, and may realize the ideals put forth by the modern philosophy of justice from Kant to Rawls, which have never yet been put into practice.

ABSTRACTS

1- Dossier

A Commentary on the Question of Justice in the Contemporary Arab Context

Azmi Bishara

This paper examines the long,transcultural history of the concepts of justice and freedom, which have transformed and evolved before reaching their modern meanings. Though the two concepts were seen as separate, justice is now linked to citizenship through the concept of rights. The evolution of the notion of justice is thus traced as it evolved, from Plato, Aristotle, Zeno, Cicero, to Roman law, and through the Bible, Christian teachings, and Islamic theory until reaching the conceptual revolution of modernity.

This paper argues that in the age of modernity, the idea of justice takes the operational form of the modern concept of "rights," upon which justice is founded in modern political thought. The paper also seeks to investigate the expansion of the notion of justice to include social equality, and not only natural equality, taking into account the idea of freedom as one of the indispensable components of justice. From John Rawls to Amartya Sen, the paper discusses the contact between Arab culture and Western modernity, especially in reference to Rifaa al-Tahtawi. It delves into the current challenges that confront modern Arab thought in all fields related to the concept of justice, such as the rights inherent in equal citizenship, social justice, and civic and political freedoms. It goes on to argue that transitional phases, such as the one currently witnessed in the Arab world, provide the best opportunity to open a dialogue on the subject of justice and to propose theoretical and practical visions regarding the creation of a just society.

A further topic in the paper is of utmost importance, namely, the question of identity. No concept of justice applied to the construction of the modern state can ignore this question, which is essential in the Arab context today due to the politicization of minority identities within the state, in the struggle against despotism. These issues must be treated from an enlightened point of view, in search of a theory that not only regulates the relationship between the concepts of equality and freedom, but also seeks to formulate a concept of justice inclusive of all identity groups. The concept of justice must not be elaborated at the expense of freedom or equality, but rather in conjunction with them.

Toward an Arab Theory of Justice

Fahmy Jadaan

This paper seeks to pose a clear question: what is justice in an Arab context? Or what should an Arab theory of justice consist of? In an attempt to answer these questions, this paper investigates the main theories of justice in contemporary Western thought, such as utilitarian, liberal, libertarian, Marxist, communitarian, and feminist theories. It also examines traditional Arab notions of justice, both past past and present, and categorizes the forms of justice—verbal, ethical/philosophical, theological, and political/social justice.